עממית בטורונטו
ייִדישע
ביבליאָטעק
PUBLIC LIBRARY, TO

התקופה

העורך: **דוד פרישמאן**

המוציא: **אברהם יוסף שטיבל**

יוצאת ארבע פעמים בשנה

תמוז—אלול תר"ף

ספר שמיני

וַרשה, תרפ"א

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/hatekufah0000davi

תֹכן הענינים

מֶלֶךְ ישראל, חזיון־אגדה בן שלש עלילות — — מאת יעקב כהן — — 5

ספורים:

מימים ראשונים, ספורי אגדה — — — מאת בן גריון — — — — 115
בזוית עיר — — — — — — — „ יעקב רבינוביץ — — 175
מבעד לערפל — — — — — — „ ד. שמעונוביץ — — 197
עגלה ערופה, מעשה — — — — — „ ד. פרישמאן — — — 210

תרגומים:

אלגיות רומיות, I—X — — מאת י. וו. גטה, תרגום יעקב פיכמן — 219
בת־גלים, בלדה — — — „ אדם מיצקביץ, „ א. ציטלין — — 233
משירי תומס הוד — — — — — — — — — „ שמעון גינצבורג — 241

מאמרים:

ספרי־היסטוריה: ב. ספר שופטים — — מאת ד"ר ש. ברנפלד — — 249
תאריכי ישראל — — — — — — „ ח. י. בורנשטיין — — 281
התגלית של האפיפורין ביב ובסונה — — „ א. ש. הרשברג — — 339
היחסי והמחלט בשאלת המינים — — — „ גיאורג זימל — — —

שירים:

מזמרת עלמות, I—IV — — — — מאת א. צ. גרינברג — — — 397
שירים — — — — — — — „ אהרן ציטלין — — — 403
בדודים — — — — — — „ מ. מ. פוליקביץ — — — 414
עלים, I—X — — — — — — „ דוד פרישמאן — — — 430

בקרת:

טיולים, לבקרת המחשבה המודרנית — — מאת לא־פילוסוף — — — — 447

„HATKUFA“ ◈ ◈ ◈ ◈ ◈
KWARTALNIK LITERACKI IV, (VIII)
REDAKTOR: D. FRYSZMAN ◈ ◈
◈ ◈ WYDAWNICTWO - SZTYBEL
WARSZAWA, 1921. ◈ ◈ ◈ ◈

Druk. „Versal“ Warszawa.

מלך ישראל
חזיון-אגדה בן שלש עליות
מאת יעקב כהן

רשימות:

מתקופה לתקופה — — — — — — — — מאת מבקר — — — — 475
אנשים — פרופ. ישראל פרידלנדר — — — „ ד"ר ש. א. פוזננסקי 483
„ פרופ. מרדכי (מרקוס) בראנן — — „ הנ"ל — — — — 488
„ רבי שלום אַלְבֶק — — — — — „ רב־צעיר — — — 491
„ ש. אנ–סקי — — — — — — „ ה. ג. — — — — 494
ביבליוגרפיה—„טעיות הקריאה והכתב בספרי־הקדש" „ ש. — — — — 498
„ ספר חדש על־דבר „הנבואה"— — „ ג. ב. ש. — — — 504
„ ספרות־הקבלה החדשה באשכנז— — „ י. ג. ש. — — — 508

עלילה ראשונה

בְּדֶרֶךְ בַּיַּעַר

יער קדומים. גזעים עקורים ושוכות שבורות ותלויות. לילה;
רוח־חזקה מנשבת; עלים נושרים. מבין נהימות הרוח בוקעת
למקטעים נגינת כנור חרישית.

אורי וגרשום באים, שניהם עטופים באדרתם ותרמיל־הדרך על שכמם.

אורי

שְׁמַע! צִלְלֵי־כִנּוֹר – צְלִילִים רָפִים, נוּגִים.

גרשום

לֹא אֶשְׁמַע בִּלְתִּי אִם הֶמְיַת הָרוּחַ.

אורי

הַכִּנּוֹר נֶאֱנָח! קוֹבְלִים הַמֵּיתָרִים –

גרשום

עֲפָאִים בּוֹכִים, בַּדִּים נֶעֱרָפִים.

אורי

מְבַקְשִׁים רַחֲמִים הֵם וּכְמוֹ נִתָּקִים –

גרשום בהסירו ילקוטו מעל שכמו

הַנַּח! רַק דִּמְיוֹן־לִבְּךָ הוּא, הַסּוּפָה
כְּאִשָּׁה מְשֻׁגָּעָה תְּנַהֵם, תְּיַלֵּל

הנפשות:

אורי.

גרשום.

אהליבה.

הרוכל.

המכשפה.

שר־היער.

דמות דוד המלך.

לצנים.

שדים ומזיקים.

כרובים.

גמדים.

מקהלת מלאכים.

הֶחֱשֵׁיתִי – עַתָּה יָעִיק סֵתֶר־שִׂפְקִי
עַד מַחֲנָק לִי וְלֹא עוֹד אֶכְבְּשֶׁנּוּ.
לֹא אַאֲמִין! כָּשַׁל כֹּחִי עִם תִּקְוָתִי
בַּדֶּרֶךְ הָאֲרֻכָּה וְהַשּׁוֹמֵמָה.
מַה־נֵּלֵךְ? מַה־נְּבַקֵּשׁ וּמַה־נִּמְצָא?
הַמֵּת הוּא מֵת וְלֹא נְעִירֶנּוּ עוֹד!

אורי

אַל־נָא תְדַבֵּר כָּכָה, אַל־נָא תֶחֱטָא!
לֹא מֵת הַמֶּלֶךְ, כִּי אִם יָנוּם שְׁנָתוֹ.
בִּמְעָרָה כְמוּסָה עַל יְצוּעַ־זְהָבוֹ,
לְרֹאשׁוֹ נִזְרוֹ וַחֲלִיצָתוֹ עָלָיו,
הוּא שׁוֹכֵב, עֵינָיו סְגוּרוֹת, נוֹשֵׁם אַט,
וּמְחַכֶּה לָנוּ – לָנוּ, כִּי נָבֹאָה,
מִכַּד־הַמַּיִם, לִמְרַאֲשׁוֹתָיו נִצָּב,
עַל כַּפָּיו נִצַּק – אָז יִתְעוֹרֵר, יָקוּם,
וּכְשֶׁמֶשׁ־גְּבוּרָה יֵצֵא לִגְאֹל עַמּוֹ.
הוֹי אַתָּה! אִם לֹא אַתָּה הוּא אֲשֶׁר
דִּבַּרְתָּ לִי, מִמְּלֹא תְהוֹם־לֵב צָהָלְתָּ:
אַשְׁרֵינוּ, כִּי אֲנַחְנוּ הָרִאשׁוֹנִים!
כִּי נִזְכֶּה
לְהָעִיר אֶת הַמֶּלֶךְ מִתְּנוּמָתוֹ!
לֹא קָפְצָה כַּחֲלוֹמְךָ לְךָ הַדֶּרֶךְ –
וּכְבָר עָיַפְתָּ! רֹאשׁ כָּל־סְגֻלָּה תִשְׁאַל
וּמְחִיר, כָּל שֶׁמֶץ מְחִיר, לָתֵת תְּמָאֵן.

גרשום

הֵן לֹא עֲמַל הַדֶּרֶךְ יְחַתֵּנִי,

עַל קָרְבְּנוֹתֶיהָ. לֹא! אֵין כֹּחַ עוֹד
לָנוּעַ פֹּה בֵּין בַּלְהוֹת־תֹּפֶת אֵלֶּה,
כָּל צַעַד פַּחַד שָׁחוֹר, חֶרְדַּת־תְּהֹם –
וְגַם לֹא בְּאֶרֶץ־הַצַּלְמָוֶת אָנוּ?
לֹא אֵרֶא עֵצִים, כִּי אִם צַלְמֵי־זְוָעָה,
עֲנָקִים קוֹדְרִים, אִלְּמִים, חוֹסְמִים דֶּרֶךְ;
עֲמֹד! לְאָן? מַה חֶפְצְךָ בָּזֶה,
בִּקְהַל הָרְפָאִים? – וּבְיַד־כְּפוֹר יְבֵשָׁה
יֵשׁ תּוֹפְשִׂים בִּי, יֵשׁ אֶתְפֹּשׂ בָּם בְּלִי־צְדִיָּה
וּכְלַהַב חֶרֶב חַדָּה יַעַבְרֵנִי.
אֵין זֹאת כִּי רוּחַ רָע הִתְעַלֵּל בָּנוּ
וַיּוֹלִיכֵנוּ שׁוֹלָל עַד הֲלֹם
לְהַסְגִּירֵנוּ פֹּה בְּיַד הַשַּׁחַת,
וְהִנֵּה לַעֲגוֹ יוֹרֵד עַל רָאשֵׁינוּ.

אוּרִי

אַל מוֹרָא, אָחִי, וְאַל מָרָה שְׁחוֹרָה!
לֹא רוּחַ רָע – לִבֵּנוּ הוּא קְרָאָנוּ
לַדֶּרֶךְ נֵלֵךְ בָּהּ וְלַמַּטָּרָה,
כִּקְרֹא הָאוֹר לַתּוֹלָע מִמַּחֲשַׁכִּים.
וְאִם לֹא צִוָּה אֵל מַלְאָכָיו לָנוּ
לְהוֹרוֹתֵנוּ אֶת הַדֶּרֶךְ נֵלֵךְ:
אֶת עוֹף־הַשַּׁחַק וְאֶת כּוֹכְבֵי־שָׁחַק?!

גֵּרְשׁוֹם

פּוֹרֵחַ לוֹ עוֹף קַל וְשָׁר לְנַפְשׁוֹ!
וַחֲלוֹם רַךְ לַב יַבְטִיחוּ כּוֹכְבֵי־חֹנֶף.

אורי

אֶת קֶבֶר דָּוִד הִנְנוּ מְבַקְשִׁים.

הרוכל

אֶת־מָה מְבַקְשִׁים אַתֶּם? לֹא שָׁמַעְתִּי.

אורי

אֶת קֶבֶר דָּוִד הִנְנוּ מְבַקְשִׁים,
הַמְּעָרָה, שׁוֹכֵב בָּהּ וְנָם הַמֶּלֶךְ,
לְעוֹרְרוֹ מִשְּׁנָת אֲנַחְנוּ הוֹלְכִים.

הרוכל

זֶה־כְּבָר, לִי נִדְמֶה, זֶה שְׁנוֹת־מֵאוֹת נָם הוּא
וְלֹא בִּמְהֵרָה יָקִיץ, חוֹשֵׁשׁ אָנִי.
אַף זוֹ הַמְּעָרָה – אָמְנָם, שִׂיחַ מֻנָּה
גַּם גֻּנַּב לִי, אַךְ שׁוּר, זֶה דָּבָר נִפְלֶה:
לֹא רָאָה אִישׁ, אַף אִישׁ לֹא יֵדַע אַיֵּה.
מִי יֹאמַר אֵפוֹא: לִי הַנֵּס יִתְרַחֵשׁ,
אֲנִי הַצַּדִּיק וַאֲנִי אֶמְצָאֶנָּה?!

אורי

שָׁמַעְנוּ דְּבָרִים אֵלֶּה! לֹא צַדִּיקִים
אֲנַחְנוּ, אַךְ יֵשׁ חֵפֶץ יָשָׁר בָּנוּ
וֶאֱמוּנָה יֵשׁ.

הרוכל

מַה תּוֹעִיל הָאֱמוּנָה
בְּנֵס, כִּי יָבֹא, וְהוּא מִמַּיִן לָבֹא?!
אַךְ צַר לִי בֶּאֱמֶת עֲלֵיכֶם, בָּנִים,
כִּי תְכַלּוּ כֹּחֲכֶם לְחֶזְיוֹן־שָׁוְא

כִּי חִנָּם הוּא – לְבָבִי נִשְׁבָּר בִּי.

משתתק מתוך דכדוך־הנפש, נושא עיניו וחותר במבטו לתוך המחשכים, מתעורר פתאם

הַבִּיטָה, אוֹר! אוֹר נוֹצֵץ מִתְנוֹעֵעַ.

אורי

לֹא אֶרְאֶה כְלוּם. אַךְ עַתָּה, כֵּן, אֶרְאֶנּוּ!

מִתְגַּלֶּה הוּא וָגָז. מַה זֶּה הָאוֹר?

גרשום בקר־רוח

יֵשׁ עֵינֵי־חַיּוֹת נוֹצְצוֹת בָּאֹפֶל.

אורי מתקרב אל גרשום, אחרי דממה

אוֹר אֶחָד אֶרְאֶה. הַעִוֶּרֶת הִיא

הַחַיָּה עַיִן אֶחָת?

גרשום בלחש

הַס! הוּא קָרֵב...

שניהם מביטים חרדים אל נקודה אחת בבין האילנות.

אורי אחרי הפסקה, בלחש

לִי נִרְאֶה, אוֹר שֶׁל נֵר הָאוֹר הַזֶּה.

גרשום

בֶּן־אָדָם הוּא וּבְיָדוֹ פַּנָּס מֵאִיר.

הוֹי מַה־נִּדַּחְנוּ, כִּי כָּל אוֹר מְרַפְרֵף

יְהַלֵּךְ אֵימֵי־מָוֶת עַל רֹאשֵׁנוּ!

הרוכל, כפוף תחת משא ילקוטו, בא, נשען על מקלו ופנסו בידו, עומד ומסתכל בתמהון בשני הבחורים.

הרוכל

לְאָן בְּלֵיל־כַּעַר אָפֵל זֶה, בַּחוּרִים?

הרוכל

בִּלְבָבְךָ נִמְלָךְ אַתָּה – טוֹב, כֹּה תִּשְׁמַע
אֶת קוֹל הַשֵּׂכֶל, חָבוּי בָּךְ, הַיָּשָׁר,
הָאוֹמֵר: שׁוּבָה!

גרשום אחרי מלחמת־נפש גלויה

כֵּן, אָנֹכִי שָׁב!

אורי

מַה־תֹּאמַר? לָשׁוּב תַּחְפֹּץ – שָׁ מָּ ה לָשׁוּב?!

הרוכל אל אורי

שְׁמַע, בָּחוּר, לַעֲצַת זָקֵן וְלֹא תִנָּחֵם;
גַּם רֵעֲךָ, רְאֵה, זֶה מַסְכִּים עִמִּי.

גרשום אל אורי, המסתכל בו בלי־הכב עין

כֵּן! שָׁב אָנֹכִי. עִם הַזָּקֵן אֵלֵךְ.
בַּשְּׁבִיל הַכָּבוּשׁ לוֹ יַנְחֵנִי בֶטַח
וַאֲנִי אֶת עֹל־מַשָּׂאוֹ אֶחְלֹק אִתּוֹ.

אורי

לֵךְ! לֵךְ לְבִטְחָה וּלְדֵרָאוֹן יָחַד!

גרשום

אַל־נָא בְקִצְפְּךָ תְּקַלְלֵנִי!

אורי

אֵין בְּרָכָה לִי לְמוּגֵי־לֵב וּלְבוֹגְדִים.

גרשום

שְׁמַע! בֹּא – וְאַל כַּעַס! הֵן אֲנִי רֵעֲךָ.

אורי

לִי הָיָה רֵעַ, לִי אֵינֶנּוּ עוֹד.

וּשְׁבַרְתֶּם עֲלוּמֵיכֶם לִבְלִי־מַרְפֵּא.
בַּחֲשֵׁכָה זוֹ, בַּעֲבִי זֶה יַעַר עַתִּיק
בְּלֹא־דֶרֶךְ תִּתְעוּ, תִּפְּלוּ מִכֵּי־סַעַר,
בְּרָעָב וּבַצָּמָא תִּגְוְעוּ פֹה
וְאִישׁ לֹא יָבֹא לִדְרשׁ מְקוֹם קְבוּרַתְכֶם.
שְׁמָעוּנִי, בָּנַי! שׁוּבוּ וּלְכוּ אִתִּי;
אֲנִי יוֹדֵעַ שְׁבִיל פֹּה צַר וּמְעֻקָּם,
הוּא שְׁבִיל־נְדוּדַי הַרְבֵּה הַרְבֵּה שָׁנִים,
כְּבָר שָׁגוּר מַקְלִי בוֹ, לְפָנַי יִצְעָד,
גַּם פַּנָּס קָטָן מֵאִיר זֶה לִי נֶאֱמָן;
לֹא אַחַת שָׁמַר רַגְלִי כְּבָר מִדֶּחִי,
לֹא אַחַת הֵנִיס אֶת הַזְּאֵב מִפָּנָי.
הַלַּיְלָה שָׁחוֹר הוּא וְסֹעָה; בֹּאוּ,
בַּחוּרֵי־חֶמֶד, וְאַל תִּתְמַהְמְהוּ חִנָּם!

אוּרִי

לֵךְ, זָקֵן, דַּרְכְּךָ בְּשֵׁם אֱלֹהַּ!
אֲנַחְנוּ לֹא נָשׁוּבָה.

הָרוֹכֵל

אַל בְּחִפָּזוֹן!
הֲלֹא רַק אֶת טוֹבַתְכֶם דּוֹרֵשׁ אָנִי.

בפנותו אל גרשום

מַה־תַּגִּיד אַתָּה, בָּחוּר? לָמָּה תַחֲרִישׁ?

גרשום מביט פעם ברוכל, פעם באורי, בתוהה.

אורי אל גרשום

מַה־תַּחֲרִישׁ? הַעוֹד יֵשׁ בִּלְבָבְךָ ספק?

עִם רַעֲדַת הֶעָלִים עָלַי יֵרֵד –
כֵּן, עָיֵף אָנִי; אֵשֵׁב פֹּה, אָנוּחַ,
בְּמִזְמוֹר־שִׁיר לְדָוִד אֶתְמֹךְ לִבִּי.

יושב לרגלי עץ, מוציא ספר מכיסו, פותחו וקורא בו בלחש. הכנור מתחיל שוב לנגן; אורי מקשיב, סומך ראשו אל העץ; אחרי דממה

כֵּן, עָיֵף אָנִי, הָבָה אַפְקִיד רוּחִי
בְּיַד הַיַּעַר, בְּחֵיקוֹ אֶשְׁכַּב, אָנוּם,
וּתְהִי גַם נַפְשִׁי חֵלֶק דְּמְמָתוֹ
וְצֵל מִתַּעֲלוּמָתוֹ עָלַי יָמוֹג.

צונח לרגל העץ, שם ראשו על תרמילו, מקשיב לנגינת הכנור

הוֹ צְלִילִים דַּקִּים, צְלִילִים טְהוֹרֵי־עֶצֶב,
בְּתוֹךְ הֲמוֹן הַסּוּפָה אֵיכָה תַּעֲלוּ?
כִּצְדוּק־דִּין וּתְפִלָּה עַל הָרַחֲמִים...
יַשְּׁנוּנִי, צְלִילִים רַכִּים, קְדוֹשֵׁי־עֶצֶב!

סוגר עיניו.

דממה; הכנור מנגן.

מבין האילנות, מצדדים שונים, באים הלצנים, שעירי־יער מגדלי־שער, המקפצים על שתים, גועים בקול „הֶהָה!" מְשֻׁנֶּה, הדומה לצחוק, ואינם יודעים מנוחה. כל אחד בא בגעיה מיֻחדה.

לצן א'

מַה קַ–רוּ!

לצן ב'

גַּם קַר, גַּם שׁוֹ–מֵם!

לצן ג'

אַךְ זֶה לַיְ–לָהּ!

הרוכל וגרשום הולכים, אורי עומד ומביט אחריהם.

הרוכל בהפנותו פניו

בְּשִׂיחִים פְּרוּצִים וּבְטוּר קוֹצִים דְּרוּסִים
הַמִּשְׁעוֹל תַּכִּיר, כִּי יְדָרֵשׁ לָךְ.

הולך לו.

אורי לבדו

אַף־הוּא! אַף־הוּא – וַאֲנִי נִשְׁאַרְתִּי לְבַדִּי.

מסתכל סביביו; הרוח נוהמת כבתחלה; האֹפל מבהיר קצת.

עוֹד תֶּהֱמֶה סוּפַת־לַיְלָה, תִּשְׁרֹק אֵימִים,
כְּדִבּוּק רָע, כֵּן נֶאֱחֲזָה בַּיַּעַר,
תְּעַנֵּהוּ, תְּבַעֲתֵהוּ וְלֹא תַרְפֶּנּוּ.
– וְעִם זֶה דְמָמָה, דְּמָמָה מַה־כַּבִּירָה
בְּלֵב הַיָּעַר! הֲלֹא הִיא הַדְּמָמָה
לְחֹסֶן־אֵל, בּוֹ שָׁמוּר מִימֵי־קְדוּמִים,
וּלְבִטְחוֹן־אֵל, מֵחֹסֶן זֶה נוֹבֵעַ.
אָכֵן מַה־נֶּאְדָּר יַעַר זֶה, מַה־נִּקְשֶׁה!
עַל־יוֹבְלוֹת נוֹשֵׂא הוּא עַל גַּבְהוּת־כְּתֵפָיו,
שְׁלַל־יוֹבְלוֹת רָבוּץ גַּל עַל גַּל לְרַגְלָיו.
מִי חָקַר שִׂיא אַלּוֹנֵי־זְקָנוֹ אֵלֶּה?
הֲלֹא כִנְצִיבֵי־עוֹלָם הֵם לַשְּׁחָקִים,
הֲלֹא כְּחִצִּים שְׁלוּחִים הֵם לֵאלֹהַּ.
בִּתְחוּם אֵיתָנִים אֵלֶּה, בְּעִמְקֵי־חֻבָּם,
תַּעֲלוּמָה רַבָּה צְפוּנָה אָחוּשׁ, אֶשְׁאַף
קִרְבָתָהּ קֹדֶשׁ מִכָּל דְּמִי וָרַחַשׁ.
אַךְ מָגוֹר קוֹדֵר יַעַבְרֵנִי חֶרֶשׁ,

וַאֲנִי הוֹסַפְתִּי פִּלְ–פֵּל: אֶת צְחוֹק לַ–עֲגִי.

גועה.

לצן ב׳

אַךְ בְּרִיָּה יָפָה זוֹ!

גועה אחריו.

עוד לצנים נראים בין האילנות, הם מקפצים שם והֵנה וגועים.

לצן ב׳

וּבַת־הַמַּלְ–כָּה?

לצן ג׳

כּוֹרַעַת בַּת־הַמַּלְ–כָּה וּמְבַקַּעַת
בְּיָד וּבֶ–רֶךְ כְּפִיסֵי־עֵצִים קָשִׁים,
מִלַּ–בָּה אֵשׁ־הַכִּירָה, עוֹזְרָה דוּמָם
עַל־יַד הַזְּקֵ–נָה, הַמְקַלֶּ–לֶת תָּמִיד
וּמַ–כָּה אוֹתָהּ, מַכָּה בְּלִי רַחֲמָנוּת,
עַד גַּם לְבָ–בִי יֵחַם בִּי לִפְרָקִים.

לצן ב׳

מָה אוֹמְרָה בַּת־הַמַּלְ–כָּה?

לצן ג׳

הִיא בוֹכִ–יָּה.

וְיֵשׁ אֲשֶׁר כְּאֶ–בֶן הִיא נֶאֱלֶמֶת,
כְּאִלּוּ כְּאֵב לֹא תָחוּשׁ;
וְאוּ–לַי תַּחֲלֹם עוֹד עַל בֵּית־אָבִי–הָ
אוֹ עַל בֶּן־מֶ–לֶךְ, יָבֹא יִגְאָלֶ–נָּה!
מִי יֵדַע לֵב בַּת־אָדָם?

גועה. לצן ב׳ עונה בגעיה. עוד לצנים מקפצים ובאים.

לֵצן א׳

לֹא הָיְתָה עוֹד כַּלַּיְ-לָה!

גועה, קופץ הצדה.

לֵצן ג׳ מתקרב אל ב׳

אֵי הָיִי-תָ?

לֵצן ב׳

בְּמַחְלַת־אַלּוֹן הִתְכַּוַּצְ-תִּי. וְאַ-תָּה?

לֵצן ג׳

בַּסֻּכָּה שֶׁל הַזְּקֵ-נָה, עַל הַכִּירָה
הִלְחַ-תִּי לִי.

לֵצן ב׳

מָה עוֹשָׂה הַמְכַשֵּׁ-פָה?

לֵצן ג׳

מְקַלֶּ-לֶת וּבוֹחֶשֶׁת סִיר־הַחֲלָ-יִים.

לֵצן ב׳

מַה שָּׂמָה אֶל הַסִּי-ר?

לֵצן ג׳

עֲשָׂבִים שׁוֹ-טִים,
חֲתִיכַת קְלִף מְעֻ-בָּשׁ, קוּ-רֵי שְׂמָמִית,
כְּנַף צִפּוֹר מֵ-תָה
וִירֹ-קָה שֶׁעַל־פְּנֵי מֵי־בִצָּה עוֹמְדִים,
וְעַל־זֶה בְּרַק עֵין־הָ-רָע
עִם לַ-חַשׁ קְלָלָה
וּבְדִמְעַת־רְמִיָּה מָלְחָה אֶת־כָּל־זֶה,

לצן א׳

מָה אוֹחֵז הוּא בְּיָ–דוֹ?

לצן ב׳

סֵ–פֶר קָטָן.

לצן ג׳

אֵין זֶה כִּי אִם קָמֵי–עַ הוּא בְּיָדוֹ!

מבין האילנות בא פתאם בקפיצה לצן אחד, יושב לו על גזע עץ שבור ומתחיל לנגן על־פי חליליו.

לצן א׳

הֶהּ! הָבוּ, נֵצֵא בְּרִקּוּ–דִים סְבִיבוֹ!

גְּבַלְבֵּל שְׁנָתוֹ וַחֲזוֹן־עַוְ–עִים נִצֹּק

עַל פָּ–נָיו.

לצן ב׳ וג׳

הָ–בוּ, נֵצֵא בְּרִקּוּ–דִים!

כלם נאחזים בשלשלת, מרקדים ושרים לקול נגינת החלילים. אורי זע ונע מתוך שנתו ואינו מקיץ.

שיר הלצנים

יחיד:	מקהלה:
אָדָם צָעִיר לָמָּה יוֹצֵא	לַמֶּרְחַקִּים?
כָּל אוֹצָרוֹת אָדָם מוֹצֵא	בַּמֶּרְחַקִּים.
יוֹרְדִים דִּגְרֵי־פָז שָׁמַיִם	בַּמֶּרְחַקִּים
וּמַעְיָנוֹת זוֹרְקִים יַיִן	בַּמֶּרְחַקִּים.
עֻגוֹת־דְּבַשׁ מוֹצִיאִים שָׂדוֹת	בַּמֶּרְחַקִּים,
יוֹנִים צְלוּיוֹת נָעוֹת־נָדוֹת	בַּמֶּרְחַקִּים.

לֵצן א׳ בהרגישו בבחור הישן

בְּרָה בְּרָה בְּרָה!

גשׁוּ הֵנָּה חִישׁ! בֶּן־אָ–דָם!

הלצנים מקפצים וקרבים מכל עברים.

לֵצן ב׳

מִי הוּא זֶ–הּ?

לֵצן א׳

אִישׁ צָ–עִיר. אֵין זאת כִּי אִם נוֹדֵד הוּא

וַיֵּ–תַע. הַנְעִירֶ–נּוּ?

לֵצן ג׳

כֵּן, נְעִירֶ–נּוּ

וְנִתְעַ–לֵּל בּוֹ מְעָט.

לֵצן ב׳

מַה נַּ–עֲשֶׂה בּוֹ?

לֵצן ג׳

מִמִּסְתָּר נִ–צְחַק לוֹ, וְהוּא לֹא יֵדַע

מֵאַ–יִן קוֹל הַצְּחוֹק.

גועה.

לֵצן א׳ מקפץ ומשתדל לגשת אל הישן

לֹא אוּכַל גֶּ–שֶׁת!

לֵצן ב׳ כנ״ל

הוֹי, גַּם אָנֹ–כִי.

לֵצן ג׳ כנ״ל

גַּם אֲנִ–י לֹא אוּכָל!

הלצנים מקפצים סביב הישן במעגל ואינם יכולים לגגוע בו.

הלצנים

מִי יִזְכֶּה בְּבַת־מַלְכָּה זוֹ?
בֶּן־מֶלֶךְ, שַׂק שֶׁל סְחָבוֹת לוֹ,
הוּא יִזְכֶּה בְּבַת־מַלְכָּה זוֹ.

אהליבה

הַנִּיחוּ לִי! הַנִּיחוּ לִי!

הלצנים

לְכַלָּה זוֹ יֵשׁ נֵדָה רָב:
טְלַאי עַל־גַּב טְלַאי וּרְבָב עַל רְבָב;
לְכַלָּה זוֹ יֵשׁ נֵדָה רָב!

אהליבה

הַנִּיחוּ לִי!

פורצת לה דרך מתוך השלשלת, רצה ונעצרת פתאם לפני אורי הישן

מִי זֶה? זֶה עֶלֶם נֶחְמָד?
בַּחֲצוֹת־הַלַּיְלָה וּבְמַעֲמַקֵּי־יָעַר...
מַה חִוֵּר הוּא, רַקָּתוֹ מָה עֲדִינָה!
עַל קַצְוֵי־פִיו מְרַחֵף מַכְאֹב אִלֵּם.
הוּא נֶאֱנָק! סוֹבֵל הוּא...

אורי צועק ומקיץ, מביט בתמהון אל אהליבה; הלצנים מתחמקים בגעיה קצרה ומסתתרים מאחרי האילנות.

אהליבה

מִשְׁנָת נִזְעַקְתָּ —
מָה הֶחֱרִיד כֹּה אֶת נַפְשְׁךָ, הַגִּידָה!

אורי

הֶהָיָה זֶה חֲלוֹם?... אֵי־אֵיפֹה אָנִי?

כָּל הָעוֹלָם מָלֵא פְּלָאוֹת בַּמֶּרְחַקִּים
וְהַנָּשִׁים כֻּלָּן נָאוֹת בַּמֶּרְחַקִּים.

יָבֹא, יִחְיֶה חַיֵּי־שְׂרָרָה בַּמֶּרְחַקִּים,
אֶפְשָׁר, יִזְכֶּה גַּם לַעֲטָרָה בַּמֶּרְחַקִּים.

בסוף השיר מופיעה אהליבה, יחפה ולבושה קרעים, בידה כד.

לֵצָן ג׳ המרגיש בה ראשונה

הֵהּ! בַּת־הַמַּלְ־כָּה בָּאָה!

שְׁאָר הַלֵּצָנִים בגעיה

בַּת־הַמַּלְ־כָּה!

שלשלת המרקדים נתקת ונמתחת לארכה, מקיפה את אהליבה וסוגרת עליה.

הַלֵּצָנִים מרקדים סביב אהליבה ושרים

מִי רָאָה בַּת־הַמַּלְכָּה, מִי?
עֲרֻמָּה הִיא וִיחֵפָה הִיא;
מִי רָאָה עוֹד כָּמוֹהָ, מִי?

אָהֳלִיבָה בפנותה בחרדה שם והנה

הַנִּיחוּ לִי! הַנִּיחוּ לִי!

הַלֵּצָנִים

פְּנֵי בַּת־הַמַּלְכָּה שְׁחוֹרוֹת־חֵן:
בְּפִיחַ־כִּירָה מְשׁוּחוֹת הֵן;
פְּנֵי בַּת־הַמַּלְכָּה שְׁחוֹרוֹת־חֵן.

אָהֳלִיבָה

הַנִּיחוּ לִי! הַנִּיחוּ לִי!

אהליבה

אָמְנָם, מָלֵא פְּחָדִים
הַיַּעַר הוּא וּמִסְתְּרֵי־סַכָּנָה.
וְאוּלָם סַפֵּר, אֵיכָה בָּאתָ הֵנָּה?

אורי מכנס מחשבותיו, אחרי דממה

מִגֵּיא־הַדָּמִים, שָׁם אַחֵינוּ נְתוּנִים
לָבוּז וּלְקָלוֹן וְלִמְשִׁסַּת־תָּמִיד,
אֲנִי וְרֵעִי, שְׁנַיִם רַק יָצָאנוּ,
הָלַכְנוּ לְבַקֵּשׁ גְּאוֹן־עֻזֵּנוּ לְפָנִים,
אֶת דָּוִד מֶלֶךְ־גִּבּוֹר מְשִׁיחֵנוּ,
וּלְעוֹרְרוֹ מִשְּׁנָת, כִּי יַצִּיל עַמּוֹ
וְנָקָם יִקַּח מִכָּל אוֹכְלֵי־עַמּוֹ.
לִמְחוֹז לֹא־נוֹדַע שַׂמְנוּ פְּעָמֵינוּ.
שָׁאַלְנוּ אֶת הָעוֹרֵב: אֵי הַדֶּרֶךְ?
הָעוֹרֵב צָרַח: לֹא יָדַעְתִּי דֶּרֶךְ!
וַיֵּשֶׁב קוֹדֵר לוֹ עַל שְׂפַת הַנָּחַל.
שָׁאַלְנוּ אֶת הַנַּחַל – רָץ הַנַּחַל
וּבְחָפְזוֹ מִלְמֵל: שַׁאֲלוּ אֶת הַיּוֹנָה,
עַל גַּג בֵּית־כְּנֶסֶת, שָׁמָּה תִּמְצָאוּהָ.
הַיּוֹנָה הָגְתָה: עִם כּוֹכַבְכֶם לֵכוּ!
בְּפַאֲתֵי־מִזְרָח נָגַהּ כּוֹכָבֵנוּ,
מְאוֹר־גַּעְגּוּעִים, בָּהִיר מִכָּל אֶחָיו,
מִיַּלְדוּתֵנוּ רָמַז, קָרָא לָנוּ
וְלֹא יָדַעְנוּ אָנָה, – עַתָּה צָהַל
וּכְאִלּוּ גָּדַל, מָלֵא חַיִּים מִשְׁנֶה,
וַיֵּלֶךְ הָלֹךְ נַצְנֵץ לְפָנֵינוּ.

בַּאֲשֶׁר שָׁכַבְתִּי אֶשְׁכַּב עוֹד גַּם עָתָּה.
וְאוּלָם אַתְּ... מִי אַתְּ,
אֲשֶׁר עֵינַיִם לָךְ כְּכוֹכְבֵי־יַהֲלֹם?

אהליבה

בְּסֻכַּת־יַעַר פֹּה אֲנִי יוֹשֶׁבֶת.
אַךְ הַגֵּד, מָה הַחֲלוֹם, מְנוּחָתֵךְ הִרְגִּיז?

אורי קם, שוהה רגע, כמו נזכר, אחרי דממה

חָלַמְתִּי: בַּאֲפֵל־הַיַּעַר אֵלֵךְ
אֲשֶׁרֵךְ דַּרְכִּי הָלְאָה, יָחִיד הָלְאָה,
אֵין כֹּחַ עוֹד! וְנַהֲמַת הָרוּחַ
מוֹסִיפָה חַיִל, סוֹבְבָה קֶשֶׁת־עֹרֶף
עַל מָקוֹם אֶחָד, קוֹרְעָה לִבִּי, – פִּתְאֹם
כְּמוֹ יִלְלַת זְאֵבִים אֶשְׁמַע, אֶעֱמֹד,
וְהִנֵּה הֵם! כְּגַחֲלֵי־אֵשׁ יְרֻקּוֹת
מִפֹּה, מִשָּׁם תָּהֵלְנָה עֵינֵי־טַרְפָּם,
מִכָּל־עֲבָרִים זְאֵבִים הַקִּיפוּנִי,
אֵין מָנוֹס עוֹד! אֲנִי לָעֵץ, בּוֹ דָבֵק,
מְטַפֵּס עָלָיו, כּוֹבֵשׁ בַּד עַל עָנָף –
נִצַּלְתִּי! לַהוּטֵי־חֵמָה, בְּנֵי־הַשַּׁחַץ
נִדְחָקִים סְבִיב הָעֵץ, מְגָרְדִים גִּזְעוֹ
בַּחֲרוֹן־אֵין־אוֹנִים, נוֹשְׂאִים לוֹעַ רָעֵב
וּמַלְתְּעוֹתָם נוֹצְצוֹת הַלְּבָנוֹת –
אַךְ פִּתְאֹם! חָשׁ אֲנִי, הַבַּד מִתְמוֹטֵט,
גּוֹנֵחַ, נִשְׁבָּר תַּחְתַּי – אֲנִי נִשְׁמָט,
מִתְחַזֵּק, תּוֹפֵשׂ עוֹד עַל שְׂמֹאל, עַל יָמִין –
אֲנִי שׁוֹקֵעַ!

וְנָבוֹךְ הוּא וַאֲנִי לֹא אֵדַע עוֹד,
הַאֶחְלֹם עַתָּה אִם חָלַמְתִּי תְחִלָּה.

אורי

מִי אַתְּ, הַגִּידִי, וּמֵאַיִן אָתְּ?

אהליבה

כִּבְעַד פָּרֹכֶת עַרְפִלֵּי־זִיו רְחוֹקִים,
מֵחוֹף יַלְדוּתִי, גָּז זֶה־כְּבָר מֵאַחֲרַי,
יְרַחֲפוּ מַרְאוֹת, כִּלִילֵי־זִיו, לְעֵינָי.
נוֹף רָחוֹק אֵרֶא, אֶרֶץ הָרֵי־חֶמְדָּה,
שׂוֹרֶפֶת שֶׁמֶשׁ־מִזְרָח אֶת הַסְּלָעִים
וְרוּחַ מֵשִׁיב־לֵב בָּא מִן הַיָּם.
בֵּין כַּרְמֵי־גְבָעוֹת רָצָה הָאַיָּלָה
וּבְיַעֲרוֹת־תְּמָרִים נֶשֶׁר־שְׁחָקִים גָּר.
וּמַעֲלוֹת־שַׁיִשׁ אֵרֶא, נְצִיבֵי־שַׁיִשׁ,
אוּלַמִּים סְפוּנֵי־בְרוֹשׁ וּרְבוּדֵי־מֶשִׁי,
מֵרוּם־הַתִּקְרָה מְנוֹרוֹת־פָּז מַבְרִיקוֹת
וְרֵיחַ־קְטֹרֶת בָּא מִמַּחְתּוֹת־אֵשׁ,
שָׁם צַלְמֵי־אָדָם נָעִים, צַלְמֵי־גָאוֹן,
לְבוּשָׁם הוֹד וּזְקָנָם יוֹלִיךְ אֵימָה.
וְהִנֵּה עַיִן לִי צוֹהֶלֶת יָפָה,
עַל זְרֹעַ אֵם אִנָּשֵׂא, זְרֹעַ בְּטוּחָה,
וְיָדִי בַּמַּרְגָּלִיּוֹת מְשַׂחֲקָה,
הַיּוֹרְדוֹת בַּחֲרוּזִים עַל חָזֶהָ.
לֹא רַב מִזֶּה; נְמוֹגִים חִישׁ הַמַּרְאוֹת;
צַלְטָה כְבֵדָה מְכַסָּה אֶת עוֹלָמִי
וּבְחֶרְפַּת־נֶפֶשׁ אָחוּשׁ כְּאֵב הַמַּכּוֹת,

לֵב אֶחָד, כּוֹכָב אֶחָד, כֹּה נָדַדְנוּ,
אֲנִי וְרֵעִי, לֹא יָדַעְנוּ כַּמָּה,
בִּשְׁבִילִים עֲקַלְקַלִּים וּבְלֹא־שְׁבִילִים
וְרוּחַ־סוּפָה הוֹמָה מֵאַחֲרֵינוּ
וְעַנְנֵי־זַעַם עַל רָאשֵׁינוּ רוֹדְפִים,
אֲנַחְנוּ הָלְאָה רַק חָתַרְנוּ, הָלְאָה,
בְּשִׁיר וְחָזוֹן זֶה אֶת זֶה עוֹדַדְנוּ –
וַנָּבֹא אֶל הַיָּעַר, יַעַר־קְדוּמִים!
וְהַסּוּפָה הִדְבִּיקַתְנוּ אַכְזְרִיָּה
וְהַלַּיְלָה חשֶׁךְ, כּוֹכָבֵנוּ כְּסָה,
זְמַן רַב תָּעִינוּ פֹה, עַל דוֹרוֹת־פְּגָרִים
צָעַדְנוּ וְחָרַדְנוּ לְכָל צַעַד,
לְנַאֲקַת הַמֵּתִים לְכָל צַעַד:
מַה־בָּאתֶם, לָמָּה בָאתֶם לְהַרְגִּיזֵנוּ?
וַנְּאַמֵּץ לֵב וַנַּשְׁלֵךְ קוֹל בַּיַּעַר,
הַיַּעַר הֱשִׁיבָהוּ רֵיקָם לָנוּ.
נִדְהָמִים, בְּאֶלְמֵי־כְאֵב גִּשַּׁשְׁנוּ הָלְאָה,
יָגַעְנוּ – שֶׁפֶק רַע בַּלֵּב הִתְעוֹרֵר
וַיִּפְרֹץ מוֹצָא לוֹ עַל שִׂפְתֵי רֵעִי;
בְּמָקוֹם זֶה עָצַרְנוּ חִדְלֵי־אוֹנִים –
בְּמָקוֹם זֶה גַּם רֵעִי עֲזָבָנִי.

אהליבה

בְּכֹחַ טָמִיר יִתְפְּשׂוּ דְבָרֶיךָ
לְבָבִי. צִלְצוּל יָשָׁן, קוֹל מִקֶּרֶב,
כְּמוֹ קָם לִתְחִיָּה בִי–לֹא אֶזְכֹּר מָתַי,
לֹא אֶזְכֹּר אֵי שְׁמַעְתִּיהוּ. נֵעוֹר לִבִּי

וברית עם כחות־חשך נעלמים,
בְּכָל הַיַּעַר יִשְׁכְּנוּ, נְכוֹנִים
לְהָרַע תָּמִיד בַּאֲשֶׁר יֵשׁ לְהָרַע,
וּבְחֵפֶץ רַב יִשָּׁמְעוּ לָהּ —

לצן ג׳ מציץ מאחרי אחד האילנות, בקול געיה

הַזְּהֵ–נָּה!

אהליבה משתתקת, קפואה מפחד. מבין האילנות דולגת ובאה בחפזון המכשפה, זקנה חגרת, בידה מטאטא אָרֹךְ ומדלדל, והיא תוססת מחֵמה, הומיה ומצפצפת בקול מטֹרף

המכשפה

סְדֹם וָתֹפֶת! אֵי הִנֵּה
וַאֲמַזְמֵז עַצְמוֹתֶיהָ!
הוֹי, עֲצֵלָה! נְבֵלָה רְקֵבָה!
לוּ רָבַצְתְּ לְמַעֲצֵבָה!
יָצָא רַק יָצָאת לִרְגָעִים,
לִשְׁאֹב מַיִם,
שָׁעָה שְׁלֵמָה — וְלֹא חָזַרְתְּ,
שָׁעָה שְׁלֵמָה אֵי נִסְתַּרְתְּ?
הוֹי, לוּ חַיִּים כְּבָר נִקְבַּרְתְּ!

רוצה להכות אותה, מרגישה פתאם באורי, חמתה מתגברת עוד

זֹאת הִיא אֵפוֹא! שֵׁד וָשֹׁאָה!
עִם בַּחוּרִים הִנָּךְ תּוֹעָה...
הוֹי, יַצְאָנִית! הוֹי, סוֹרֵרָה!
לְכִי וְשׁוּבִי עַד מְהֵרָה,
פֶּן עַד־אֶחָד אֶעֱקֹר שְׂעָרֵךְ,
קְרָעֵי־קְרָעִים אֶקְרַע בְּשָׂרֵךְ,

אֶת בַּהֲרוֹת־הַתְּכֵלֶת עַל כָּל בְּשָׂרִי,
יוֹם־יוֹם יָד אַכְזָרִיָּה לִי חוֹלֶקֶת
בִּמְשׁוּבַת־זָדוֹן.

אורי

מִי הִיא הַמַּרְשַׁעַת,
לְהָרִים יָד עַל חֶמְדַּת־בְּשָׂרֵךְ תָּהִין?

אהליבה

הִיא אוֹמְרָה: אִמִּי הִיא – לֹא אִמִּי הִיא
לֹא תַשְׁחִית אֵם רַחֲמֶיהָ מִפְּרִי־בִטְנָהּ.
מַעֲבִידָה אוֹתִי כָּל עֲבוֹדָה קָשָׁה
וּמְעַנָּה אוֹתִי, מַכָּה עַל לֹא־דָבָר,
וְזוֹרְקָה לִי כִּלְכֶלֶב שְׁיָרֵי־סְעֻדָּה.
וְהַמְעַט לָהּ זֶה, כִּי עוֹד תְּדַכֵּא נַפְשִׁי
עַד־עָפָר בַּחֲרָפוֹת וַעֲלִילוֹת,
לֹא טוֹב בְּעֵינֶיהָ לֶכְתִּי, שִׁבְתִּי, עָמְדִי,
הָיִיתִי כַּמִּפְלֶצֶת בְּעֵינֵי־עַצְמִי
וּכְגֶרֶם לִבְלִי־בְלֹעַ תְּהִי בִגְרוֹנִי
הַפַּת הַחֲרֵבָה, רְטֻבָּה בְדִמְעָתִי.
מֵחַיִּים אֵלֶּה אָכֵן טוֹב הַמָּוֶת!

אורי

מַה לֹּא תְבַקְשִׁי מִפְלָט לָךְ מִמֶּנָּה?

אהליבה בעצב

אֵין מִפְלָט לִי מִמֶּנָּה. חֵרֶם שָׂמָה
עָלַי מִסָּבִיב, כַּמִּכְמֹרֶת פְּרֻשָׂה,
מִמֶּנּוּ לֹא אֵצֵאָה. כְּשָׁפִים לָהּ

יְהִי הַמַּעְגָּל
סָבִיב לָךְ כְּחוֹמַת־סֶלַע,
לֹא תְבַקְּעֶנָּה אֶבֶן־קֶלַע,
נַחְשׁוֹל־יָם לֹא יֶהֶרְסֶנָּה
וְלָעַד לֹא תֵצֵא מִנֶּנָּה.
תִּסֹּב, תָּחוּג בּוֹ, בַּמַּעְגָּל,
וְתָנוּעַ כִּבְקַלַּחַת,
אַחַת פֹּה וְשָׁמָּה אַחַת
וַחֲזָרָה,
וְעוֹד הַפַּעַם בְּלִי־מַטָּרָה,
עַד לֹא תֵדַע שְׂמֹאל וְיָמִין,
עַד אִם תִּכֶה בְּשִׁמָּמוֹן,
עַד הַדָּם מֵאַפֵּךְ יַז,
עַד אִם תִּפֹּל פֶּגֶר מֵת!

עם דברים אחרונים פוסחת ומדלגת אחורנית ונעלמת.

קול הלצנים
הֶהָה!

הם קופצים ונעלמים.

אורי אחרי השיבו רוחו מעט מעט
הַיְלִידַת־שַׁחַת זוֹ, אִם בַּת־הַשָּׂטָן?
מִפְלֶצֶת־זְוָעָה מְקִיאָה אֵשׁ וְגָפְרִית.
עוֹד חוּשַׁי תּוֹעִים, רוּחִי בִי נְבוֹכָה
מֵהֲמוֹן מִלֶּיהָ, פִּשְׁרָן לֹא אָבִינָה,
מִקִּלְלוֹתֶיהָ, אַרְסָן רַק אָחוּשָׁה.
– אַךְ מִי זֹה יַלְדָּה רַכָּה, חֶמְדַּת־פְּלָאוֹת,

אֶת כָּל עֶצֶם בָּךְ אֲפָרֵךְ!

מניפה לעבר רגליה את המטאטא; אהליבה בורחת ונעלמת.

קול הלצנים

הֶהָה!

המכשפה אל אורי, העומד נדהם ומטשטש

וְאַתָּה, תַּכְשִׁיט, צִפּוֹר נָאָה,

מַה־לְּךָ פֹּה בְּזוֹ הַשָּׁעָה?

מַה־תְּבַקֵּשׁ פֹּה בַּחֲשֵׁכָה?

לָמָּה בָאתָ? אָן תֵּלֵכָה?

חַכֵּה לִי, עֲדִי־תִפְאֶרֶת,

אִתְּךָ לָשׁוֹן לִי אַחֶרֶת!

מוציאה מכיסה קֹמץ זרעונים וסמים כתותים וזורקת אותם כנגד פניו שלש פעמים; אבק מתנשא; בטון של השבעה

אָבָק קָטָן, סַם שֶׁל שַׁחַת,

צֵא וּזְרֵה אֶת הַקַּדַּחַת!

נָט הַיְסוֹד, הִתְפּוֹרֵר חַיִץ,

חֹרֶף כָּרַת בְּרִית עִם קַיִץ

וְעַל הַגְּבוּלִים יְחוֹלֵלוּ,

כָּל הַגְּבוּלִים יְבַלְבֵּלוּ:

עִם אוֹר־שֶׁמֶשׁ חשֶׁךְ יָמֵשׁ,

שְׁתֵּי פְעָמִים שְׁתַּיִם – חָמֵשׁ,

עִם הַתְּשׁוּקָה תְּהִי הַקְּלָלָה,

עִם הַמַּעֲשֶׂה – הַבֶּהָלָה

וְכָל הָעוֹלָם – מַעַרְבָּלָה!

הופכת את המטאטא, מדלגת וחָגה בקצה עֵצו מסביב לאורי חוג רחב, שלש פעמים

הִנֵּה אֲנִי מַתְוָה מַעְגָּל,

וּבָא נְחַשׁ־הַשָּׁפָק, בָּא וְלוֹחֵשׁ –
מִי יַצִּילֵנִי מִנּוּ? – זוֹחֵל הוּא,
מְדַדֶּה יָשָׁר, שׁוֹאֵף לָשׁוּף רַגְלִי –
בְּרַגְלִי אֲשׁוּפֶנּוּ! – הוּא מִתְחַמֵּק,
הוּא זוֹקֵף רֹאשׁוֹ – הוֹי, מִי יַצִּילֵנִי?

אור הלבנה עולה; מרחוק בא והולך ומתקרב

שיר המלאכים

דָּוִד, מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, חַי וְקַיָּם!

אור"י מקשיב בהתפעלות לַשיר, הנמשך וחוזר ומתגבר, עד האספו בדממה

מַה־מָּתוֹק הוּא הַשִּׁיר וּמְשׁוֹבֵב־נֶפֶשׁ!
הֲשִׁלַּח בִּי הַנָּחָשׁ אַרְסוֹ? אוּלָם
קוֹל זֶה הַשִּׁיר כְּלַחַשׁ הוּא עַל פִּצְעִי
וְאֶת הַנָּחָשׁ אֵרֶא – וְאֵינֶנּוּ.
אוֹר טָהוֹר נוֹפֵל, אוֹר מִמָּרוֹם, נִמְתָּח
בְּלֵב הַיַּעַר וְגוֹרֵעַ חָשְׁכּוֹ;
חֲרָדָה קְדוֹשָׁה עוֹבְרָה בָּעֲפָאִים,
חֲרָדָה אוֹחֲזָה גַּם בִּי – –
מִי בָא? מִי קָרוֹב?
הֲשַׂר־הַיַּעַר בָּא?
וְעָבֹר יַעֲבֹר וְלֹא אֶרְאֶה פָּנָיו?
הָהּ בֹּאָה־נָא, הִגָּלֵה, שַׂר־הַיַּעַר!
הוֹרֵנִי נָתִיב פֹּה בְּתוֹךְ הַשְּׁאִיָּה
וּתְנָה לִי אוֹת לְדֶרֶךְ־מַטָּרָתִי.
וִיהִי מַה־יִּהְיֶה אִתִּי, שַׂר־הַיַּעַר.
הִגָּלֵה־נָא אֵלָי!

כְּקֶרֶן־אוֹר בַּחֲשֵׁכָה לִי נִגְלֵיתָה?
מַה־יֶּהֱמֶה לִבִּי לָהּ! כִּשְׁבוּיַת־חֶרֶב
תִּתְעַנֶּה תַּחַת יַד זוֹ אֵשֶׁת־תִּפְתֶּה,
כָּל עֶלְבּוֹן תִּשָּׂא, תֵּשַׁח תַּחַת עֻלָּהּ,
וּמִפְלָט אֵין לָהּ מֶנָּה. אֵיכָה אֶעֱבֹר
וְלֹא אָנֹס לְהָחִישׁ עֵזֶר לָהּ,
וְלֹא אֶתְאַמֵּץ
לְהַצִּיל סְגֻלָּה זוֹ מִן הָאֲבַדּוֹן
וְלִזְכּוֹת בָּהּ, שְׂכַר־מֶלֶךְ לְמִפְעָלַי?!
כְּחִידוֹת אֲשֶׁר יָבֹא בִּי הַבִּיטוּ
עֵינֶיהָ, שְׁחוֹרוֹת־אֵשׁ וּמְלֵאוֹת־נֶפֶשׁ,
וְעַד מַעֲמַקֵּי־נַפְשִׁי חָתְרוּ בִּי.

שוהה רגע, אחוז במחשבה; אחרי־כן, לאט

וְאוּלָם אֵיךְ מִנְּתִיב־תְּעוּדָתִי אֵט?
אֵיךְ אָסִיר לִבִּי רֶגַע מִמְּחוֹז־חֶפְצִי?
וַאֲנִי נָדַרְתִּי נֶדֶר: אַל מַרְגֹּעַ,
אַל יֵצֶר זָר וְאַל מַחֲשָׁבָה זָרָה,
עַד אַשִּׂיג מַשְׂאַת־נַפְשִׁי, רֹאשׁ־מַאֲוַיַּי!
עַד אַשִּׂיג? — אַךְ אֵי מָקוֹם, שָׁם הִיא צְפוּנָה?
וְאֵי הַשְּׁבִיל, אֵלֶיהָ כִּי אַגִּיעַ?
יְחִידִי אֶעֱמֹד פֹּה בְּלֵב הַיַּעַר,
יְחִידִי!
אֵין אוֹת, אֵין מַרְאֵה־דֶרֶךְ, נִיצוֹץ אַיִן,
כִּבְרֶשֶׁת־אֵימִים תָּפוּשׂ לִבְלִי־מוֹצָא.
בַּמַּעְגָּל סָבִיב חוֹנָה הַסַּכָּנָה
וּמִן הַבּוֹר הַשָּׁחוֹר הִנֵּה עוֹלָה

הַאֻמְנָם הוּא כָּל זֶה, לִי סִפֵּר אָבִי
וְסִפֵּר דּוֹר לְדוֹר בְּכִלְיוֹן־נֶפֶשׁ?

שַׂר־היער

הֲלֹא שָׁמַעְתָּ קוֹל הַכִּנּוֹר נוֹהֵה?
זֶה כִּנּוֹר דָּוִד, לִמְרַאֲשׁוֹתָיו תָּלוּי,
עַד קְצֵה הָאָרֶץ חוֹדֵר צְלִיל־נְכָאָיו.
בְּזַוְעוֹת לֵיל, כִּי תְשֹׁב רוּחַ צְפוֹנִית
וְהַיַּעַר סוֹעֵר, נֶאֱנָק, חָרֵד כֻּלּוֹ –
הַכִּנּוֹר הוֹמֶה, רוֹעֵד בְּכָל נִימָיו
וּכְאִלּוּ מוֹרִיד דְּמָעוֹת, דִּמְעוֹת־כֶּסֶף.

אורי

וְאֵי הַמְּעָרָה, בָּהּ הַמֶּלֶךְ יָשֵׁן?

שַׂר־היער

רְחוֹקָה הִיא מִסַּמֵּן שְׁבִיל אֵלֶיהָ,
אַךְ קְרוֹבָה מֵאֲשֶׁר יְשַׁעֵר עָיֵף.

בהורותו לירכתי שמאל

מֵעֵבֶר שַׁדְמוֹת פִּגְרֵי־הָאַלּוֹנִים,
מֵעֵבֶר בּוֹרוֹת וְחַתְחַתִּים רַבִּים,
מִתְנַשְּׂאָה אֶרֶץ הָרִים וַחֲרָבוֹת,
מְקוֹר־מַחְצְבֹתַי וּמֶמְשַׁלְתִּי לְפָנִים,
רַק זִקְנֵי גִזְעֵי־אֵל, עֲבֻתֵּי־שֹׁרֶשׁ,
עוֹד יֵרָאוּ פֹה וָשָׁם אֶת עִקְּבוֹת עֻזִּי;
שָׁם בֵּין הֶהָרִים, זוֹעֲפֵי מִשְׁמָמָה,
מִתַּחַת צֵל צָנוּעַ, שָׁם הַמְּעָרָה,
שָׁם גַּם הַמֶּלֶךְ כְּבְיוֹם סָגְרוּ עֵינָיו,
לֹא עִמַּם נִזְרוֹ וְלֹא בָלְתָה כְסוּתוֹ,

אֲנִי מַשְׁבִּיעֲךָ בְּשֵׁם יִסּוּרַי.

עמוד־להב מתנשא ושוקע; שר־היער עומד, **כלו לבן** כשלג **וזקנו** הפרוע על חזהו; בתלבשתו — מעשה קליפת־אלונים ועלים **וורדים** — הרבה נובלות; על ראשו זֵר־זהב עם חוחים ומַטה רם וחזק בידו.

אורי נרתע לאחוריו

דְּמוּת מוֹרָא־הוֹד! חַלְחָלָה תֹּאחֲזֵנִי.

שַׂר־היער

אַל תִּירָא, בְּנִי! לְקוֹל תְּחִנָּתְךָ בָּאתִי.
אֲנִי הַנֶּעְלָם וְהַחַי בַּכֹּל פֹּה,
בַּחֲלִיפוֹת זְמָן וּלְבוּשׁ אֲנִי הַקַּיָּם.

אורי

קָטֹנְתִּי, שַׂר, מֵרְאוֹת אֶת זִיו־פָּנֶיךָ!

שַׂר־היער

הַגִּידָה, בְּנִי, מְצוּקָתְךָ מָה וְאֶשְׁמָע.

אורי

לְךָ, הוֹ שַׂר, הֵן גְּלוּיָה הִיא, מְצוּקָתִי.
מְעָרַת דָּוִד הִיא מְגַמַּת דְּרָכַי
וַאֲנִי אָבַדְתִּי דַּרְכִּי. טְרוּף־סְעָרָה
פֹּה אֶעֱמֹד כָּאֳנִיָּה, נִתְקָעָה
עַל שִׂרְטוֹן־חוֹל בַּיָּם, לֹא אֵדַע דֶּרֶךְ.
גַּם רְחָקָה וְהָלְכָה הַמַּטָּרָה,
כֹּה רְחָקָה, עַד מָט בִּטְחוֹנִי בָהּ.
הוֹ הַגֵּד, שַׂר, מַה־דֶּרֶךְ, בָּהּ אֵלֵכָה,
וְהַמַּטָּרָה מָה, אֵלֶיהָ אֶשְׁאָף:

הַכִּנּוֹר נוֹהֵם, נָמֵק בְּשַׁוְעָתוֹ –
אָז יִרְגַּז מֵחַרְצֻבּוֹת־שְׁנַת הַמֶּלֶךְ,
הַחֶרֶב תִּרְעַד עָלָיו, וְהוּא נֶאֱנָח,
מִתְאַמֵּץ לְנַתֵּק שְׁנָתוֹ, מוֹשִׁיט כַּפָּיו –
וְאֵין יָדַיִם לִיצֹק אֶת הַמָּיִם!
אָז יֶאֱסֹף כַּפָּיו אֵלָיו, נוֹאָשׁ עָיֵף,
יְצוּרָיו יִשְׁקְטוּ לְאַט, יָנוּחוּ,
בְּכַבְלֵי שְׁנָתוֹ, כְּבֵדוּ עוֹד, יִקְפְּאוּ.

שִׁיר הַמַּלְאָכִים שב ונשמע מרחוק

דָּוִד, מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, חַי וְקַיָּם!

שַׂר־הַיַּעַר

הֲתִשְׁמַע אֶת הַשִּׁיר? זֶה יוֹבְלוֹת שָׁנִים
בְּלֵילוֹת הַיָּרֵחַ הַמִּתְחַדֵּשׁ
וְתִקְוַת עוֹלָם עִמּוֹ מִתְחַדֶּשֶׁת,
הַקְּרִיאָה תִּבְקַע מִכָּל אַפְסֵי־אָרֶץ
וּתְהִי לְשִׁיר מַלְאָכִים עַל מִשְׁמַרְתָּם,
יַקְשִׁיבוּ תְּהוֹמוֹת, יֵדְעוּ כָּל הַמְּאוֹרוֹת
לְמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד קְצֵהֶם,
כָּל פִּנַּת־חֹשֶׁךְ תִּסְגֹּר דֹּם בִּלְבָבָהּ:
הַמֶּלֶךְ דָּוִד חַי – הוּא חַי וְקַיָּם!
אַךְ נָם הַמֶּלֶךְ וְאֵין מֵעִיר אוֹתוֹ,
בְּסִתְרוֹ נָם כָּל אֵלֶּה יוֹבְלוֹת שָׁנִים.

אוּרִי

הוֹ שַׂר! מַה־לַּעֲשׂוֹת לִי? אָן אֵפֶן עַתָּה?
הֶאָשׁוּב עַל עֲקֵבַי בּוֹשׁ וְנִכְלָם?

מִימִינוֹ עַל הַקִּיר בְּרַק־חַרְבּוֹ לוֹהֵט
וְתַחַת מָגֵן־זְהָבוֹ לִבּוֹ דוֹפֵק.

אורי

וְכַד־הַמַּיִם נִצָּב לִמְרַאֲשׁוֹתָיו?
הוֹ מִלָּה אַחַת, שַׂר! וּכְעַל כְּנָפַיִם
אֶנָּשֵׂא שָׁם – וְהַמֶּלֶךְ יָקֹם מִשְּׁנָתוֹ!

שַׂר־הַיַּעַר בהטעמה מיוחדה

כְּבֹשׁ יִצְרְךָ, בְּנִי! כֵּן, נִצָּב כַּד־הַמַּיִם,
אַךְ כָּבֵד הוּא לְאֶחָד מֵהֲרִימוֹ.

אורי

לְאֶחָד כָּבֵד הוּא מֵהָרִים אוֹתוֹ? –
הָהּ אֵלִי,
הַאָמְנָם אָשׁוּב רֵיקָם כַּאֲשֶׁר בָּאתִי?!

שַׂר־הַיַּעַר

הֵרָגַע, בְּנִי, וְקַבֵּל מִנְחָךְ דוּמָם.
הֲתֹאמַר, רִאשׁוֹן אַתָּה? גַּם לֹא אַחֲרוֹן!
בְּאֶשׁוֹן הַלֵּילוֹת הָאֲרֻכִּים נִסּוּ
לְאֵין־מִסְפָּר כְּבָר וְעוֹד יְנַסּוּ רַבִּים
בְּשֶׁבַע דְּרָכִים לַחְתֹּר אֶל הַמְּעָרָה:
יְחִידִים בָּאִים הֵם, יְחִידִים שָׁבִים.

אורי

הוֹי רֵעִי, רֵעִי! לָמָּה עֲזַבְתָּנִי?!

שַׂר־הַיַּעַר

בְּאֶשׁוֹן הַלֵּילוֹת, בְּהִשְׁתּוֹלֵל סוּפָה
וִילֵל מִיַּעַר בָּא וְנֵפֶץ־בַּדִּים,

מִיָּמִין וּמִשְּׂמֹאל, מִכָּל עֲבָרִים
מַבִּיטוֹת בִּי בִּשְׁאֵלָה וּבְצִפִּיָּה
וּלְבָבִי תוֹהֶה דוֹמֵם עַל חִידָתָן
וְאֵין מְנוּחָה לוֹ,
וּלְבָבִי חָשׁ: מְנוּחָה לוֹ לֹא תִהְיֶה!
עָלַי לִרְאוֹתָהּ – כֵּן! לְהָצִיץ בָּהּ,
וְלוּ רַק רֶגַע אֶחָד טֶרֶם לֶכְתִּי,
כִּי אֵדַע אֶת גּוֹרָלָהּ וְאֶת גּוֹרָלִי,
בְּמַבָּט אֶחָד אֵדַע,
וְאִם יֵשׁ דָּבָר, קָבַע אֵל לְשְׁנֵינוּ.

מבין האילנות יוצאת אהליבה, צועדת לאט, ידיה על עיניה.

אורי מרגיש בה, נדהם

מַדּוּעַ תִּבְכִּי, יַלְדָּה? לָמָּה תִבְכִּי?
הֶהָיְתָה שׁוּב יַד הַמְכַשֵּׁפָה בָךְ?
מִפְלֶצֶת זוֹ, מָה רְשׁוּת יֵשׁ לָהּ עָלַיִךְ?!

אהליבה אשר נבהלה רגע, ביאוש

לֹא אוּכַל שְׂאֵת עֱנוּתִי עוֹד, לֹא אוּכָל!

אורי

הִמָּלְטִי לָךְ מִפְּנֵי זֹה הַמִּרְשַׁעַת!

אהליבה

אָן אֵלֵךְ, אֵי אִמָּלֵט מִפָּנֶיהָ?

אורי

אֲנִי מָגִנֵּךְ אֶהְיֶה: בֹּאִי אִתִּי!

אהליבה

הוֹ, רַבַּת־עָרְמָה הִיא וְחֵילָהּ עָצוּם.

אֵיךְ אֶזְנַח וְלֹא אָפִיק חֵפֶץ־חַיָּי?

שַׂר־היער

לֵב זַךְ וּמַשְׂאַת־נֶפֶשׁ נַעֲלָה יוֹרוּ
לָאִישׁ אֶת דַּרְכּוֹ, יֵלֵךְ בָּהּ לָבֶטַח;
אִם יִפֹּל אוֹ יַצְלִיחַ, נַפְשׁוֹ שְׁקֵטָה.
לֵךְ אֶל אֲשֶׁר יְצַוֶּה לִבְּךָ לָּךְ!
וּבְרִגְעֵי מָצוֹק רַב, בִּשְׁעַת מְבוּכָה,
הֵן סְגֻלָּה אִתְּךָ יֵשׁ, בַּל תִּשְׁכָּחֶנָּה!
הִיא הָיְתָה לַאֲבוֹתֶיךָ מְקוֹר־תַּנְחוּמִים,
הִיא תְּהִי לְךָ לְמַעְיַן כֹּחַ חָדָשׁ.

עמוד־להב מתנשא ושוקע; שר־היער נעלם.

אורי מתוך הרהורים

„לְאֶחָד כָּבֵד הוּא מֵהָרִים אוֹתוֹ"? –
וְאוּלַי נֵס יִתְרַחֵשׁ? אוּלַי יַט
לִי חֶסֶד אֵל וִיחַזֵּק זְרֹעִי, יַמְצִיא
עֶזְרָתוֹ לִי בַדֶּרֶךְ? אוּלַי בָּחַר
אֵל בִּי לִהְיוֹתִי שְׁלִיחַ מִצְוָה זֹה
וְרַק נִסָּיוֹן הוּא? – הוֹ תִּקְוָה יָפָה!
כִּי שֵׁנִית לִי גִּלִּית מְאוֹר־פָּנַיִךְ,
אֵיךְ אָשׁוּב מֵאַחֲרַיִךְ וְלֹא אֵלֵךְ
הַדֶּרֶךְ יִרְמֹז עַפְעַף־זְהָבֵךְ לִי?!
לַדֶּרֶךְ הָלְאָה! הָלְאָה לַמַּטָּרָה!

נוטל את תרמילו וקושרו אל גבו; נעצר רגע, תפוש־מחשבה

אַךְ יַלְדָּה נָאוָה זֹה, הַאֶעֶזְבֶנָּה?
עֵינֶיהָ בִּי מַבִּיטוֹת, כּוֹכְבֵי־נֹגַהּ,

מֵאָז רְאִיתִיךָ, כְּמוֹ הֲקִיצָה נַפְשִׁי
וּמִשְׁנֶה אַרְגִּישׁ עָנְיִי וְחֶרְפָּתִי,
אַף שָׁב לְקַוּוֹת לִבִּי כְּבָרִאשׁוֹנָה
וַאֲנִי, אֲשֶׁר אָמַרְתִּי, מִפְלָט אַיִן,
בְּפֶלֶא־יְשׁוּעָתִי אַאֲמִין עָתָּה.

אורי

הַאֲמִינִי, יַלְדָּה, וּתְנִי יָדֵךְ לִי!
כָּל צַר וּפֶגַע רָע נַבְרִיעַ יָחַד;
מְחוֹז־חֶפְצִי יוֹדְעָה אַתְּ: הֲתֵלְכִי עִמִּי?

אהליבה

אֶל כָּל אֲשֶׁר תַּנְחֵנִי אֵלֵךְ, דּוֹדִי!

אורי בפרשו זרועותיו ובהתקרבו

הוֹ חֶמְדַּת־נַפְשִׁי!

אהליבה בתנועה צנועה לקראתו

מַחְמַד־לִבִּי!

אורי נעצר על יד קו־המעגל, פונה כה וכה, חוזר בכ"י המעגל ואינו יכול לצאת

מַה־זֹּאת?

קַו שָׁחוֹר זֶה – לֹא אוּכַל לַעֲבֹר עָלָיו!
כִּבְחַלְמִישׁ־צוּר נִגֶּפֶת רַגְלִי בוֹ –
מִסָּבִיב נִמְתָּח הוּא – אֵין מוֹצָא מִמֶּנּוּ!

אהליבה סופקת כפיה

אֵין זֹאת כִּי מַעֲשֵׂה הַמְכַשֵּׁפָה הוּא!
בְּמַעְגַּל־כְּשָׁפִים סָגְרָה כֹּה עָלֶיךָ
לְבִלְתִּי צֵאת. אָבַדְנוּ, הוֹי אָבָדְנוּ!

אורי

אֲחַלֵּק אֵפוֹא אִתָּךְ כָּל סַכָּנָה.

אהליבה מסתכלת בו, אחרי שהיה

אֵיךְ אָשִׂים אֶת מִבְטַחִי בְךָ, כַּזָּר?

אורי

אֲנִי לֹא זָר לָךְ, יַלְדָּה. אַךְ רְאִיתִיךְ

וַתִּהְיִי לִי כְּזִכְרוֹן פֶּלֶא עָבַר,

כְּאִלּוּ פַּעַם לִי בַחֲלוֹם נִגְלֵית,

בַּת־מַלְכָּה שְׁבוּיָה, מְצַפָּה לִגְאֻלָּתָהּ,

וְאַתְּ גַּם אַתְּ מֵאָז יָדַעַתְּ אוֹתִי

וּבָרוּר לֹא זָכַרְתְּ: עֵינַיִךְ כֹּה

הִבִּיטוּ בִי. לֹא זָר אֲנִי לָךְ, יַלְדָּה!

אהליבה כמו לעצמה

בְּעִמְקֵי לֵילֵי־שְׁחוֹר, עַל קַשְׁיֵי־יְצוּעִי

כִּי הִתְגּוֹלַלְתִּי אַחֲרֵי יוֹם־דִּכְדּוּכִים,

יֵשׁ חָלְמָה נַפְשִׁי עַל בֶּן־נָדִיב, יָבֹא,

עַל מִצְחוֹ אוֹר וּבְלִבּוֹ אֵשׁ־אֱלֹהַּ,

כָּל מִכְשׁוֹל יַעֲבֹר, יַהֲרֹס כָּל מְחִיצָה.

וּבְמִלָּה קְדוֹשָׁה יַתִּיר מוֹסְרוֹת חֶרְמִי.

אורי

הוֹ מַה־יָּפִית, בַּת־מַלְכָּה, מַה־נִּפְלֵאת!

כִּי אַבִּיט בָּךְ וְקָם חֲלוֹמִי נֶגְדִּי

וּמִלִּים אֵין בְּפִי לְבַבִּיעַ נַפְשִׁי,

רַק אַחַת: אֲהַבְתִּיךְ!

אהליבה נרעשת, אחרי דממה

לֹא אֵדַע, אוּלָם

הָאַהֲבָה הַגְּדוֹלָה כֹּל נַכְרִיעַ.

אהליבה

נַכְרִיעַ כֹּל וְנַשִּׂיג כָּל חֶפְצֵנוּ!

הם הולכים; הרוח מתגברת, אור הלבנה **כבה;** **מרחוק** **הולך** ונמוג

שיר המלאכים

דָּוִד, מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, חַי וְקַיָּם!

אורי בשובו על עקבו במעגל ובחזרו כה וכה, מלא כעס ויאוש

אֲרוּרָה! עַל־כֵּן אֵפוֹא דִּלְּגָה, רִקְּדָה
מְסָבִיב לִי. הַאֻמְנָם אָחוּג פֹּה
וְאֶחְזֹר עַד בֹּא קִצִּי? שְׁאֹל וַאֲבַדּוֹן!

רואה פתאם את הספר, שנשאר מונח לרגל העץ, מתבונן בו רגע, אחר מרים אותו

זֶה סֵפֶר קָטָן, סְגֻלַּת־אָבוֹת לִי,
הַאִם לֹא אֵלָיו כִּוֵּן שַׂר־הַיַּעַר
בְּאָמְרוֹ: מָגֵן יֵשׁ לְךָ בַּצָּר!?
אֵין זֹאת כִּי כָכָה הוּא!

מניף את הספר למעלה, בהתפרצו בעד קו־המעגל

בְּשֵׁם אֵל אֶחָד!

שוקע לתוך זרועות אהליבה, המפליטה זעקת־גיל; נשיקה ממֻשכה.

אורי

אֲנִי מַה־חָזָק עַתָּה וּמְלֵא־בִטְחָה!

אהליבה

וַאֲנִי חָפְשִׁיָּה כֹּה וְכֹה מְאֻשָּׁרָה!

רוח הומיה מתנשאת

אורי

נֵלֵכָה!

אהליבה

כֵּן, נֵלֵכָה; הַמְכַשֵּׁפָה
– הֲתִשְׁמַע הַהֲמֻלָּה – כְּבָר הִרְגִּישָׁה
בַּנַּעֲשֶׂה וּמְעוֹרֶרֶת אֶת כָּל חֵילָהּ.

אורי

בְּכֹחַ סֵפֶר קָדוֹשׁ זֶה וּבְכֹחַ

כרוב ב׳

הוּא בִּגְבוּרָה וּבִתְבוּנָה;

כרוב ג׳

הִיא בְּלֵב מָלֵא בִּטְחוֹן־תֹּם –

כרוב א׳

וַיַּגִּיעוּ עַד־הֲלוֹם.

תנועה רתמית בלא־דברים לפי המנגינה.

כרוב ב׳

הֵם יְשֵׁנִים?

כרוב ג׳

הֵם יְשֵׁנִים!

נַחַת־דּוֹדִים חֶרֶשׁ רָוִים.

כרוב א׳

מְאוּם אֵין לָמוֹ, לַגַּלְגַּבִּים,

בִּלְתִּי נַפְשָׁם וְאַהֲבָתָם.

כרוב ב׳

נַגִּישׁ לָמוֹ לַחֲתֻנָּתָם

שַׁי עִם בִּרְכַּת־הַשָּׁמַיִם.

כרוב ג׳

לָהּ, לַנָּאוָה, כְּסוּת וַעֲדָיִים;

כרוב א׳

לוֹ, לָאַמִּיץ, זֵר שֶׁל דְּפַנִּים –

כרוב ב׳

וְלִשְׁנֵיהֶם פְּרִי־מַעֲדַנִּים.

כל־אחד מניח את מתנתו למראשותי הישנים. תנועה רתמית בלא־דברים.

כרוב ג׳

הֵם יְשֵׁנִים?

עלילה שניה

בֵּין הָרֵי יְהוּדָה

אדמת־תללים ירקה לרגלי הרים שוממים; פה ושם עצי תמר וזית יחידים. שעת השחר.

אורי ואהליבה שוכבים על צלע גבעה חבוקים בשנתם, התרמיל והספר לצדם.

שלשה כרובים באים בטיסה ומתיַצבים למראשותי הישנים. האחד נושא כר של משי ועליו זר־דפנים זהב, השני — סל קטן מלא פֵרות, השלישי — צרור בגדים במטפחת־צבעונים.

מנגינה קלה מרחוק; הכרובים מתנועעים איש תחתיו לפי רתמוס המנגינה.

כרוב א׳

הֵם יְשֵׁנִים?

כרוב ב׳

הֵם יְשֵׁנִים!

מֵעֲמַל פִּגְעֵיהֶם נָחִים.

כרוב ג׳

מוֹקְשִׁים מָלְאוּ כָל־הַדְּרָכִים

וְהַסְּעָרָה הִרְדִּיפָתַם.

כרוב א׳

הֵמָּה הָלְכוּ לְאוֹר תִּקְוָתָם,

יַחַד נִלְחֲמוּ אֱמוּנָה.

אורי

כֹּה נִקְבְּעָה הָאָרֶץ בַּחֲזוֹן־לִבִּי,

כֹּה פִּתְאֹם לִי נִגְלֵית בְּיָפְיֵךְ אַתְּ,

עַד־אַבִּיט וְלֹא אַאֲמִין בְּאָשְׁרִי!

אהליבה

כֵּן עוֹד לֹא תַאֲמִין נַפְשִׁי, אֲשֶׁר עֻנְּתָה

בְּעֹל זְדוֹן־הַמְכַשֵּׁפָה יָמִים רַבִּים,

כִּי אָמְנָם בָּאָה גְאֻלָּה לָהּ וְחַיִּים

חֲדָשִׁים בָּאוּ, חַיֵּי דְרוֹר וְאַהֲבָה.

אורי

הָהּ עוֹד לֹא תֹאבֶה הַמְכַשֵּׁפָה לַחְדֹּל

מִטַּרְפָּהּ וְעוֹד צִלָּהּ, שְׁחוֹר־מִפְלֶצֶת,

מְרַפְרֵף עַל־כָּל־דְּרָכִים סָבִיב לָנוּ.

בַּאֲשֶׁר אַךְ נֵלֵךְ עִקְּבוֹתֶיהָ נַכִּיר

וְעִקְּבוֹת מְשָׁרְתֶיהָ, חוֹתְרֵי־חֹשֶׁךְ,

לְהַפִּילֵנוּ שׁוּחָה, לָתֵת מִכְשׁוֹל

לִפְנֵי רַגְלֵינוּ, לְהוֹלִיכֵנוּ תוֹעָה

עַד־בִּלְתִּי נֵדַע שְׁבִיל וּמוֹצָא עוֹד.

אהליבה

אַךְ אֵין יִרְאָתָהּ עוֹד עָלַי וְלֹא תִהְיֶה,

כִּי אַתָּה עִמִּי.

אורי

כֵּן, אֵין יִרְאָה לָנוּ

מִפְּנֵי כָל־חֵילָהּ, כִּי עִמָּנוּ אֵל.

אהליבה בהרגישה בפרחים, הצומחים על־ידה

הַבִּיטָה! פְּרָחִים אֵלֶּה, צִיצֵי־חֶמֶד,

כרוב א'

הֵם יְשֵׁנִים!

שׁוֹגִים בַּחֲלוֹמוֹת־פְּלָאִים.

כרוב ב'

עֵדֶן־אֵל! וְהֵם נִשָּׂאִים

עַל־פְּנֵי שְׂדוֹת אֲבִיב־נְצָחִים.

כרוב ג'

טָסוֹת לַהֲקוֹת מַלְאָכִים

וְכִנּוֹרוֹת נוֹגְעִים טְמִירִים.

כרוב א'

נַחֲלֵי־שֶׁמֶן עֶדְנָה מְקִירִים;

כרוב ב'

רוֹמְזִים שָׁלוֹם אִיֵּי־צִיצִים –

כרוב ג'

הַס! מִשְּׁנָתָם הֵם מְקִיצִים!

המנגינה פוסקת; הכרובים מתרחקים בטיסה; השמש עולה.

אורי ואהליבמה מקיצים, מסתכלים זה בזה בבת־צחוק של אשר.

אורי סומך ראשו על חזה אהליבה; אחרי דממה, לאט

מֶה עָשִׁיר זִיו הַשֶּׁמֶשׁ פֹּה בְּצֵאתוֹ

וְרוּחַ בֹּקֶר פֹּה מַה חַי וּמְעוֹדֵד!

הוֹ מִבְחַר כָּל־פִּתְרוֹנִים לַחֲלוֹמוֹתָי:

שְׁמֵי הָרֵי־אָבוֹת, אַדְמַת־אָבוֹת קְדוֹשָׁה –

וָאַתְּ!

לֹא תָכִיל נַפְשִׁי יָם שֶׁל אֹשֶׁר זֶה!

אהליבה

הוֹ דַּבֵּר, דַּבֵּר עוֹד, יְדִיד־לְבָבִי!

כְּנְגִינַת כּוֹכְבֵי־אֵל דְּבָרֶיךָ לִי.

בְּמַחֲשָׁבָה תְּחִלָּה לִי... אַךְ מַה־שָּׁם עוֹד?

כורעת על־פני תבת־התכשיטים, שנשארה בצרור, פותחת אותה, נדהמת מרב התפעלות.

צְנִיף־זָהָב עִם מִשְׁבֶּצֶת אַבְנֵי־אֹדֶם,
רְבִיד־מַרְגָּלִיּוֹת, כַּאֲשֶׁר תִּשֶּׂאנָה
רַק בְּנוֹת־הַמְּלָכִים! תָּאֳמֵי־אֶצְעָדוֹת
וַעֲגִילִים גְּדוֹלִים – הַכֹּל זָהָב טָהוֹר
וְהַכֹּל מַעֲשֵׂה־אָמָן דַּק וְנִפְלָא!

תוהה רגע, אחרי דממה, לעצמה.

הַאִם לֹא כְבָר, זֶה־כְּבָר רָאִיתִי אֵלֶּה?
הֵן־הֵם עֲדָיֵי אִמִּי – כֵּן, אַכִּירֵם!
בְּמַבָּט נֶאֱמָן זֶה לְאַבְנֵי־אֹדֶם
וּבְזִיו־מַרְגָּלִיּוֹת צָנוּעַ זֶה,
עִם־זֵכֶר אִמִּי נִשְׁמְרוּ בִּלְבָבִי,
אַכִּירֵם. הֵן יְקַר כָּל־אוֹצְרוֹת־חֶמְדָּה,
מוֹרֶשֶׁת־אֵם לְפִקָּדוֹן־קֹדֶשׁ לִי!

אורי אשר התבונן כל־העת בהשתוממות אל המתנות בידי אהליבה, רואה פתאם את זר־הדפנים

הַבִּיטִי־נָא וּרְאִי, זֵר־דַּפְנִים זָהָב!

אהליבה בהתפעלות

זֵר־כָּבוֹד הוּא וְאוֹת־נִצָּחוֹן לָךְ.

חוזרת אל מתנותיה, לעצמה.

כָּל־זֶה הוּא לִי, כָּל־זֶה הַפְּאֵר, הָהּ אֵלִי,
וַאֲנִי עוֹדֶנִּי שׁוֹהָה?

לאורי.

שֵׁב רֶגַע פֹּה וְהַכֵּה לִי, מַחֲמַדִּי!

צוברת כל המלבושים והתכשיטים ומתעלמת מן הגבעות.

מִי הִשְׁלִיךְ אוֹתָם מִשָּׁמַיִם לָנוּ?

קוטפת מהם, מגישה לאורי.

הֲתוֹצִיא אֶרֶץ־שְׁמָמָה פְּרָחִים אֵלֶּה?
רְאֵה מַבָּטָם, כַּמָּה תָם וְחָבִיב,
וְרֵיחָם, כַּמָּה דַק אַף־חָרִיף הוּא!

אורי בשאפו את ריח הפרחים

נִצָּנֵי־תִקְוָה הֵם בֵּין הַמַּשּׁוּאוֹת,
בִּדְמָמָה יִרְמְזוּ נִצָּחוֹן לָנוּ. –
נָקוּמָה! לֹא רְחוֹקָה הַמַּטָּרָה עוֹד,
עַל אַדְמַת־אָבוֹת תִּקְפֹּץ לָנוּ דֶרֶךְ.

בהתנשאו על משכבו, אל־עצמו.

אַךְ לָמָּה רֹאשִׁי כָּבֵד כֹּה עָלָי? –

אהליבה בשימה כפיה בדשא וברחצה עיניה

רְסִיסֵי־שַׁחַר כִּסּוּ כָּל־הַדֶּשֶׁא,
מָה רַכִּים הֵם וּמְשִׁיבֵי גֵו וָנֶפֶשׁ!

אורי לוקח גם־הוא מן הטל ומשפשף את מצחו

כָּל־שְׁאֵרִית־צֵל בָּם אֶמְחֶה מֵעַל פָּנָי.

אהליבה מגלה פתאם המתנות

רְאֵה, מַה־פֹּה! סַל נָאֶה זֶה, מְלֵא־פֵרוֹת –
יַד מִי שָׂמַתְהוּ פֹּה? וְזֶה הַצְּרוֹר...
סַנְדָּלִים אֵלֶּה קַלִּים, אֵזוֹר־מֶשִׁי,
וְשִׂמְלַת־מֶשִׁי זֹה, כְּקֶצֶף לָבָן –
הֶאָח!

קופצת ממקומה ומשוה את השמלה לגזרת קומתה, רוקדת שם והנה, מלאה עכון.

רְאֵה, מַה־יָּפֶה! מַה־מְּתֻקָּן
לְפִי־מִדָּתִי כֹל! כְּאִלּוּ נַעֲשָׂה

וְצַלְמֵי אָבוֹת קָרְבוּ עִם־הַצְּלָלִים
וַיַּעַמְדוּ עָלַי, עֲגוּמִים־חִוְּרִים,
וְאַחַר פָּתְחוּ פִיהֶם בִּדְמִי־לַחַשׁ,
וְהֵמָּה סִפְּרוּ לִי, הֵם סִפְּרוּ לִי,
כָּל־אֶחָד מָנָה סֵדֶר שֶׁל פְּרְעָנִיּוֹת,
לְשִׁמְעָן יֶחְפְּרוּ גַם פְּנֵי הַשָּׂטָן,
וַאֲנִי שְׁאַבְתִּין שָׁאֹב עַד־תַּמְצִיתָן.
וְיֵשׁ אֲשֶׁר בַּלַּיְלָה הֱקִיצֹתִי,
בְּעֹמֶק שְׁחוֹר הַלַּיְלָה וּמוֹרָאָיו,
וַאֲסוֹן־הָעָם הַגָּדוֹל אֲפָפַנִי
כְּמִשְׁבְּרֵי יָם זֹעֵף מִכָּל־עֵבֶר,
תְּקָפַנִי, הִשְׁלִיכַנִי, שָׁטַף רֹאשִׁי
וַיִּתְפֹּשׂ בְּצַוָּארִי, שָׂם לִי מַחֲנָק,
עַד קוֹל מִקְּרָבַי נִתַּק נוֹאָשׁ: עֶזְרָה!
כְּקוֹל הָאַחֲרוֹן לַטּוֹבֵעַ: עֶזְרָה!
וּלְעֵינַי הִבְהִיק צְחוֹק הַתְּהוֹם הַפָּעוּר.
אָז צָצָה בִי וְגָמְלָה הַהַחְלָטָה
לָלֶכֶת וּלְהַבְקִיעַ דֶּרֶךְ לִי
בַּאֲשֶׁר אֵין דֶּרֶךְ עוֹד וּלְפַנּוֹת נָתִיב
לַגְּאֻלָּה, תָּבֹא לִי וּלְכָל־הַדּוֹרוֹת.
הַאֶקַּח שָׂכָר בְּעַד יְשׁוּעַת נַפְשִׁי?
אֵיךְ יִתֵּן גְּמוּל לַאֲשֶׁר אֵין גְּמוּל מִמֶּנּוּ?

אחרי דממה, בכוננו מבטו אל הזר, לאט.

וְהִנֵּה אַתָּה מֻנָּח פֹּה לְפָנַי,
וּבְטֶרֶם עוֹד הִגַּעְתִּי לַנִּצָּחוֹן,
וְרוֹמֵז כָּבוֹד לִי וְשֵׁם וּתְהִלָּה –

אורי נוטל את זר־הדפנים ומסתכל בו זמן רב; אחרי־כן לאט

תִּפְאֶרֶת פְּלִיאָה לָךְ, עֲנַף־חֲמֻדוֹת,
תַּעֲלוּמַת־קֶסֶם מוֹשְׁכָה אֶת הַלֵּב
וְנוֹסְכָה עָלָיו שִׁכְרוֹן זִיו־נְצָחִים.
הַאִם זֶה זָהֳרֵךְ הַנַּעֲלֶה נִצְנֵץ
בֵּין זַהֲרוֹרֵי־מֶרְחָק לִי, בְּשִׂימִי
לַדֶּרֶךְ פְּעָמַי? אַחַת זֹאת יָדַעְתִּי:
הָיִיתִי נָכוֹן בְּכָל שָׁעָה לָשֵׂאת
פִּי־שְׁנַיִם עָמָל עוֹד וּתְלָאוֹת שֶׁבַע,
לְמַעַן אַשִּׂיג אֶת כָּל מַשְׂאַת־נַפְשִׁי,
וְעִם הַשִּׂיגִי מַשְׂאַת־נַפְשִׁי לָמוּת —
אֲשֶׁר כַּעֲבֹר מֵי־נָהָר סֶכֶר נִשְׁבָּר,
בְּשֶׁטֶף־גִּיל וּתְרוּעַת עֹז וְחֵרוּת
הָעָם הַנִּגְאָל עַל גְּוִיָּתִי יַעֲבֹר.

מניח את הַזֵּר מידו על הכר לפניו; אחרי דממה

מִימֵי יַלְדוּתִי צָרַת־עָם גִּדְּלַתְנִי
וַחֲלוֹם־הַגְּאֻלָּה הָיָה נִשְׁמַת־חַיַּי.
הָעוֹלָם חָשַׁךְ בַּעֲדִי, יוֹם וָלַיְלָה
שָׁמַעְתִּי אֶנְקַת אַחַי הַנִּרְדָּפִים,
אֶת צַעַר כָּל־הַדּוֹרוֹת סָפְגָה נַפְשִׁי,
לְעֵינַי עָבְרוּ שְׁדֵרוֹת שְׁדֵרוֹת קוֹדְרוֹת
מִכָּל־הָרוּחוֹת, כָּל־הַמְּדִינוֹת בָּאוּ,
קִבּוּצֵי גוֹלִים, פְּלִיטֵי אֵשׁ וָחֶרֶב,
עֲלוּבִים וּמַחֲרִישִׁים, תְּהֹם מַחֲרִישִׁים,
וְקִפְאוֹן הַתּוֹחֶלֶת בְּעֵינֵיהֶם.
בְּבֵין־הַשְּׁמָשׁוֹת יֵשׁ יָשַׁבְתִּי דוֹמֵם

אורי הכורע לפניה ומסתכל בה בהתפעלות בלי־הפסק

עַל־פְּנֵי כָל־הוֹד נֶהְדָּרָה אַתְּ, חֶמְדָּתִי!

אהליבה

רְאֵה תַפּוּחַ־זָהָב — כְּמוֹ רֹאשׁ־יֶלֶד!

אורי

מֵרֵיחַ הַתַּפּוּחַ נָעִים רֵיחֵךְ.

אהליבה

תְּאֵנִים רַכּוֹת, תְּמָרִים, אַךְ בְּשֵׁלוֹ,

הֵם זָבִים דְּבַשׁ — עֲסִיס־הָאָרֶץ הוּא!

אורי באחזו בידה

מִכָּל עֲסִיסֵי־אֶרֶץ מָתוֹק פִּיךְ.

אהליבה

וְאַתָּה טוֹב מִכָּל מַחֲמַדֵּי־עֵדֶן!

נושקים זה לזה, אוכלים ומתעלסים.

אהליבה

הַאֻמְנָם אָהֹב תְּאֱהָבֵנִי, דּוֹדִי?

אורי

כְּאֶלֶף שְׁמָשׁוֹת אֶאֱהָבֵךְ, רַעְיָתִי!

אהליבה

הֲתֶאֱהָבֵנִי כָכָה כָּל־הַיָּמִים?

אורי

כִּרְבוֹת הַיָּמִים תִּרְבֶּה גַם־אַהֲבָתִי!

נשיקה ממשכה.

ממשעול בין הגבעות יורד ובא, שקוע בהרהוריו, המקבל, בשרו דל וכחוש מאד ועל פניו החורים כעין אור; לבוש הוא בגד פשוט ונקי וחגורה על מתניו; בידו ספר פתוח, אך הוא אינו קורא בו. צונח הוא בכבדות תחת אילן, מניח את הספר על ברכיו ומרים ראשו כצופה לאין־סוף, סוגר עיניו ושוקע.

אהליבה

מִי זֶה הָאִישׁ? הַבִּיטָה־נָא אֶל־פָּנָיו,

וּכְלִמָּה תְּכַסֶּה פָּנַי, כְּלִמָּה רַבָּה...

מליט פניו בכפו.

אהליבה שבה לבושה ומקֻשטת בסגנון מזרחי, מתקרבת בטיסת חשאית ועומדת לפני אורי, שוהה רגע, אחר לוקחת את זר־הדפנים ושמה על ראשו. אורי מתנער, משתאה למראה אהליבה וקם מרֹב תמהון.

אהליבה

מַה־נֶּהְדָּר הוּא לְרֹאשְׁךָ זֵר־הַדְּפַנִּים!

אורי מתאושש, מסיר את הזר ומשיבו למקומו

הָהּ לֹא! לֹא יַעֲטֹר רֹאשִׁי זֵר־הַדְּפַנִּים

עַד־אִם הִשַּׂגְתִּי אֶת כָּל מַשְׂאַת־נַפְשִׁי.

אהליבה

אָסִירָה אֵפוֹא גַּם־אֲנִי אֶת־עֶדְיִי.

אורי בעצרו בעדה

הוֹ שִׁמְרִי עֶדְיֵךְ אַתְּ וְאַל תְּסִירִיהוּ!

אֶת־יָפְיוֹ יַכְלִיל וְאֶת קֶסֶם־נַפְשֵׁךְ.

מֶה־עָצוּם יָפְיֵךְ, קִסְמֵךְ מַה־נֶּאְדָּרִי,

עַד־הֵנָּה רַק שִׁעַרְתִּי, לֹא יָדָעְתִּי.

לְזֹהַר שֶׁמֶשׁ זֶה, לְעֵין זֹה אֶרֶץ,

כְּמוֹ־שָׁב אֵלַיִךְ נָגְהֵךְ אַתְּ הַמָּלֵא

וּלְבוּשֵׁךְ זֶה וְעֶדְיֵךְ נוֹצְרוּ אִתָּךְ.

שְׁתִיל־הַמִּזְרָח תַּחַת שְׁמֵי־הַמִּזְרָח!

אהליבה בושה, צוחקת צחוק עצור, פונה ויושבת; בקחתה את סל־הפֵּרות

בֹּא, נִסְעֲדָה לִבֵּנוּ טֶרֶם נֵלֵךְ

בְּפִרְיֵ־הָאָרֶץ, מַתְּנַת־שַׁחַק לָנוּ.

מָה־רַב הַהוֹד, הַבִּיטָה, וְהַבְּרָכָה!

עֲנָבִים אֵלֶּה — כְּאֶגוֹזֵי־פֶרֶךְ.

וְיִיטַב לָךְ! כָּל־אֵלֶּה פְּרִי־הָאָרֶץ.

המקבל מזדעזע, מסב ראשו בהגנו על־עצמו בידי

מִי אַתְּ? אַל תִּגְּעִי בִי!

אהליבה בהוציאה אשכול־ענבים אל קצה הסל

אַל תִּירָא, רַבִּי!

לֹא אֶגַּע בְּךָ לְרָעָה. רַק אֱכֹל!

המקבל

הַחֲרִישִׁי, אַל תַּשְׁמִיעִי קוֹלֵךְ! סוּרִי!

הֲלִילִית אַתְּ, אִם אַחַת נַעֲרוֹתֶיהָ?

אהליבה נרתעת לאחור.

הַלְנַסּוֹתֵנִי תֹאמַר, אֵל? הָהּ חוּסָה!

אורי בהגישו את סל־הַפֵּרוֹת, שהניחה אהליבה

לֹא לִילִית הִיא וְלֹא מִנַּעֲרוֹתֶיהָ,

כִּי בַת־יִשְׂרָאֵל כְּשֵׁרָה, טוֹבַת־לֵב.

קַח, רַבִּי, מִן הַפְּרִי, כִּי־מְאֹד עָיֵפְתָּ.

המקבל

אַל־נָא תְגָרֶה יִצְרִי: צָם אָנֹכִי.

זֶה שְׁלֹשִׁים יוֹם אֲשֶׁר לֹא יָבֹא אֹכֶל

אֶל־פִּי, זוּלָתִי פַּת כְּזַיִת, אֶטְבֹּל

בַּחֲצִי כוֹס־יַיִן אַחַר תְּפִלַּת עַרְבִית,

לְשׁוֹבֵב אֶת־הַנְּשָׁמָה שֶׁבַּגּוּף

לְבִלְתִּי תִפְרַח לָהּ בְּטֶרֶם מוֹעֵד.

אַךְ טוֹב, כִּי עוֹרַרְתַּנִי; כְּבָר הִרְבֵּיתִי

לָנוּחַ, אָץ אֲנִי לְדַרְכִּי, עַד לֹא

הִתְרוֹמֵם שֶׁמֶשׁ.

קם ללכת.

כִּפְנֵי הַמֵּת – וְהוּא לִרְגָעִים יִחְיֶה!

המקבל לאט, בקול של חֻלשה וגעגועים דָוִים

„סַמְּכוּנִי בָּאֲשִׁישׁוֹת, רַפְּדוּנִי בַּתַּפּוּחִים,

כִּי חוֹלַת־אַהֲבָה אָנִי!"

ראשו שוקע בעיפות.

אהליבה

מַה זֶּה הַשִּׁיר, שִׁיר־אַהֲבָה, בְּפִיו?

אורי

הַשִּׁיר הוּא לֵאלֹהִים, לוֹ נַפְשִׁי תָשִׁיר.

המקבל מתעורר פתאם מתוך מכאוב חזק

„מַיִם רַבִּים לֹא יְכַבּוּ אֶת־הָאַהֲבָה

וּנְהָרוֹת לֹא יִשְׁטְפוּהָ,

רְשָׁפֶיהָ רִשְׁפֵּי־אֵשׁ שַׁלְהֶבֶתְיָהּ!"

אהליבה

הַבִּיטָה, עֵינָיו דּוֹלְקוֹת כְּבְקַדַּחַת.

אורי

עֵץ יָבֵשׁ בְּשָׂרוֹ נִחָר בַּלֶּהָבָה.

המקבל בהתלהבות רבה

„הֱבִיאַנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו –

נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בָּךְ!"

אוֹי מָתַי, מָתַי, מָתַי, אֱלֹהִים?

שוקע לתוך חֻלשה רבה.

אהליבה בחרדה

מִתְעַלֵּף הוּא!

נוטלת את סל־הַפֵּרוֹת ומגישה לפני חזק.

סְעַד לְבָבְךָ, רַבִּי,

וְאַל־נָא תִּמְנַע אוֹרְךָ מֶנִּי, רַבִּי.

דממה; אהליבה יושבת לה מרחוק ומקשיבת.

המקֻבּל בקול של חוזה

בְּחֵיק הָעוֹלָם רוֹבֵץ מִימֵי אָדָם
הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי. רַע וְעָרוּם,
חֲלָקוֹת יִלְחַשׁ, יַפְרִישׁ רַעַל מָתוֹק
וְיַחֲלִיא קָרְבְּנוֹתָיו, יִזְלֹל בְּשָׂרָם
בְּעוֹדָם חַיִּים, יִסְבָּא דַם־לְבָבָם,
וְאַחַר יַשְׁלִיךְ אוֹתָם פְּגָרִים מֵתִים.
וְשָׁמֵן בְּשַׂר הַמַּשְׁחִית, עוֹרוֹ מַבְהִיק
וּרְטֻבָּה עֵינוֹ, נוֹצְצָה מִדֶּשֶׁן:
כָּל־תַּאֲוָה זָרָה תַּשְׂבִּיעֶנּוּ נַחַת,
כָּל־חֵטְא וְהִרְהוּר־חֵטְא יְשַׁפֵּר אוֹנוֹ;
וְגָדֹל יִגְדַּל, יִפְשֶׂה עַל־עֲבָרִים,
אֶת־כָּל־הָעוֹלָם חָנֹק חָנַק, לוּלֵא
מַחֲשָׁבָה טְהוֹרָה, תְּפִלָּה זַכָּה בָּאָה
לִגְרֹעַ כֹּחוֹ וְאֶת כֹּחַ רַעְלוֹ,
בָּא מַעֲשֶׂה טוֹב לְשַׁלַּח רָזוֹן בּוֹ.
אַךְ זַעֲוַת הַנָּחָשׁ, חֵיל שִׁלְטוֹנוֹ
הָאִישׁ הַצַּדִּיק הוּא, כָּל־נַפְשׁוֹ זֹהַר.
תַּעֲלוּמָה קְדוֹשָׁה הִיא, מִי יִפְתְּרֶנָּה?!
וְלָכֵן יֶאֱזֹר אֶת־כָּל־חֵילוֹ, יָעִיר
כָּל־זֶרַע־מְרֵעָיו עַל הָאִישׁ הַתָּם,
לְרַקֵּד סְבִיבוֹ, לָשִׂים מַאֲרָב לוֹ,
וּלְנַשְּׁכוֹ בַּאֲשֶׁר יִמְצְאוּ עֶרְוָתוֹ.
הָהּ מִי־יִתְּנֵנִי וְזָכִיתִי אֲנִי

אורי

אָנָה תֵּלֵךְ, רַבִּי,
וְלָמָּה תֵּלֵךְ דַּרְכְּךָ יְחִידִי?

המקבל

יְחִידִי בָּא לָעוֹלָם, מֵת הָאָדָם,
יְחִידִי יֵלֵךְ לִפְנֵי אֱלֹהִים.
לַיַּרְדֵּן אֵרֵד, לִרְחֹץ בְּשָׂרִי בוֹ,
שַׁ"י טְבִילוֹת אֶטְבֹּל מִדֵּי יוֹם בְּיוֹמוֹ,
כָּל־טְבִילָה תָּקֵל מֵעָלַי עֹל־בְּשָׂרִי.
הוֹי, רַבּוּ צָרוֹתֵינוּ! עֵת־תּוֹכֵחָה
לְיַעֲקֹב הִיא, לֹא הָיְתָה עוֹד כָּמֹהָ.
וַאֲנַחְנוּ מָה? הֲלֹא כָּל־תּוֹחַלְתֵּנוּ
אֶל חַסְדֵּי אֵל וְאֶל אַהֲבָתוֹ לָנוּ,
וְאֵיךְ לֹא נִיגַע לְהִתְקָרֵב אֵלָיו
וּלְהָחִישׁ אֶת־הַקֵּץ?!

אורי

אֵיךְ תֹּאמַר, רַבִּי,
לְהָחִישׁ אֶת־הַקֵּץ?

המקבל

רָז־נַפְשִׁי הוּא,
לֹא אֵדַע גַּם־אֲנִי כָּל שִׁעוּר־עָמְקוֹ;
רַק אָחוּשׁ דֶּרֶךְ, תֵּלֵךְ נַפְשִׁי בָהּ,
כְּחוּשׁ הַדְּרוֹר אֶת־דַּרְכָּהּ מִמֶּרְחַקִּים,
אֶל־קִנָּהּ תָּשׁוּב, אֶל מוֹלַדְתָּהּ.

אורי

הוֹ גַּלֵּה לִי אֵת תּוּכַל לִי לְגַלּוֹת

הַגְּאֻלָּה תָּבֹא.

אורי

וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד?

המקֻבל

הַמֶּלֶךְ דָּוִד יָקוּם אָז מִשְּׁנָתוֹ –

אורי

מִי יָעִיר אוֹתוֹ? הַבְיָדֶיךָ אַתָּה

הָרוֹעֲדוֹת מִצּוֹם, הוֹ זָקֵן נַעֲלֶה,

אֶת־כַּד־הַמַּיִם תָּרִים, אֶת־הַכָּבֵד?

המקֻבל

בְּאַרְבַּע אוֹתִיּוֹת הַשֵּׁם הַקָּדוֹשׁ –

מִי יֶחֱזַק אָז מִמֶּנִּי?!

קפאון. שניהם מביטים זה אל זה בעינים גדולות.

אורי מתנער בחזקה

לֹא! לֹא אַתָּה

הָאִישׁ אֲשֶׁר תְּעוֹרֵר אֶת הַמֶּלֶךְ –

אָנֹכִי אֲעִירֶנּוּ!

המקֻבל נדהם, מביט אל אורי בתמהון רב, אחר הוא צוחק צחוק דק וממֻשך; אורי לא נע ולא זע.

המקֻבל אחרי דממה, בכֹבד־ראש

לֵךְ, אִישׁ צָעִיר,

מִדֶּרֶךְ זֶה, לֹא תְּהִי תִפְאַרְתְּךָ בָּהּ,

וְאַל תֶּחֱטָא לֵאלֹהִים!

מתעודד פתאם כמשכרון, לעצמו

וַאֲנִי – מָה אָנִי

וּמַה־לִּי פֹּה? לַשָּׁוְא הִרְבֵּיתִי דְבָרִים

אַךְ צְחוֹק מִלֵּאתִי פִּי! אוֹי לִי, אוֹי לִי,

לְצָרֵף נַפְשִׁי מִכָּל קְלִפָּה, לִהְיוֹת
כָּאוֹר לָטֹהַר וּכְשַׁלְהֶבֶת רַבָּה,
הַשּׁוֹלְחָה זְרֹעוֹת־חִשְׁקָה לַשָּׁמַיִם,
כִּי־תֵצֵא אֵשׁ מִנַּפְשִׁי, תְּפַּל, תֹּאחַז
בְּקַן־הָרֶשַׁע וּתְשַׁדֵּד רֵבֶץ
הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי וַעֲדָתוֹ!

אחרי דממה, בקול של תפלה שקטה, העובר לידי התלהבות הולכת וגוברת.

וְאוּלַי יְחָנֵּנִי אֱלֹהִים
וְיִתֵּן חֵלֶק־מָה מֵרוּחַ־קָדְשׁוֹ
עָלַי, כִּי אֶצְפֶּה אֶת כָּל סִתְרֵי־בְרֵאשִׁית
וְסוֹדוֹת־הַמֶּרְכָּבָה לִי יִתְגַּלּוּ,
הַגְּלוּמִים יַחַד בְּצֵרוּפֵי אוֹתִיּוֹת
שֶׁל שְׁמוֹ הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא – אָז
אֶתְאַזֵּר בְּכַוָּנוֹת וּבְיִחוּדִים
וְאָמִית אֶת הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי
בַּשֵּׁם הַמְפֹרָשׁ!

בפתוס של חזון.

אָז יִתְגַּל קְלוֹן הַמַּשְׁחִית בַּאֲבֹד כֹּחוֹ,
וְכָל מְשָׁרְתָיו יֶחְפְּרוּ, יֵבוֹשׁוּ,
וּכְהִמּוֹג חֹשֶׁךְ מִפְּנֵי אוֹר יָמוֹגוּ.
אָז יַעֲלוּ הַנִּיצוֹצוֹת מִן הַקְּלִפּוֹת,
וְרוּחַ טְהוֹרָה מִמְּקוֹר עֶלְיוֹן תֵּצֵא
לְהַעֲבִיר אֶת הַטֻּמְאָה מִן הָאָרֶץ
וּלְמַלֵּא אֶת־כָּל־פְּגִימָה שֶׁבַּנְּשָׁמוֹת,
וּתְמִימַת־נֹגַהּ, טְבוּלַת טַל־שָׁמַיִם,

וּבְכָל־זֹאת דָּבָר יֵשׁ בָּאִישׁ הַזֶּה!

משתקע במחשבות; אהליבה יושבת לרגליו, מסתכלת בו.

אהליבה

מַדּוּעַ חִוְּרִים כֹּה פָּנֶיךָ, אוּרִי?

אורי זוקר אזנו לשמֹע

הַקְשִׁיבִי!

קול דהרת פרש בא מרחוק, הולך וקרב — הולך וחזק — ומתרחק מעט־מעט; אורי ואהליבה מקשיבים בלי תנועה.

אורי כשוב הדממה

גַּם בִּשְׁנָתִי בָּא לְאָזְנַי,
מֵעֵת לָעֵת, קוֹל דַּהֲרַת פָּרָשִׁים –
לֹא שָׁקְטָה הִיא הָאָרֶץ.

אהליבה

מִי הֵם אֵלֶּה?

אורי

פָּרָשִׁים יִשְׁמְעֵאלִים הֵם – מִי יֵדַע
אֲשֶׁר בִּלְבָבָם? עוֹבְרִים הֵם בָּאָרֶץ,
יַלְדֵי־מִדְבָּר, לְהוּמֵי שֶׁמֶשׁ־צִיָּה,
וְהֶחָמָס מִשְׁלַח־יָדָם וְתַאֲוָתָם –
הַקְּרָב וּנְקַם־הַדָּם הוּא רֹאשׁ־קָדְשֵׁיהֶם.

אהליבה

אֲנִי יְרֵאָה, אוּרִי!

אורי

אַל תִּירָאִי:
הָאֵל, אֲשֶׁר נְחָנוּ עַד־הֲלוֹם,
לֹא יַעַזְבֵנוּ. אָכֵן חֶזְיוֹן־פְּחָדִים,
לֹא אֵדַע לָמָּה, נֶגֶד עֵינַי יִתַּע

בֶּן־אָדָם חוֹטֵא אָנִי! אֵיךְ לִגְדוֹלוֹת
כָּאֵלֶּה אֶשָּׂא נַפְשִׁי הָעֲלוּבָה?!
הוֹ אַל־נָא תִשְׁמֹר, אֵל, עֲוֹן־שִׂפְתוֹתַי!
וְעַתָּה אֵלֵךְ, לִטְבֹּל חִישׁ אֶת־בְּשָׂרִי
בְּמַיִם טְהוֹרִים וּלְהִסְתַּגֵּף מִשְׁנֶה,
כִּי נָגְעָה רֶגַע כְּנַף הַטֻּמְאָה בִי.

לאורי

הֱיֵה מְבֹרָךְ!

אורי

לֵךְ לְשָׁלוֹם, רַבִּי!

המקֻבל הולך לו בראש שחוח; אורי מביט אחריו זמן רב

אורי לאט

לֹא קֵץ הַיָּמִים, קִצּוֹ הוּא יִקְרַב.

שב ויושב בתחתית הגבעה; מתוך מחשבות

וּבְכָל־זֹאת דָּבָר יֵשׁ בָּאִישׁ הַזֶּה;
יֵשׁ נֹגַהּ מִן הָאֱמֶת בּוֹ וּתְשׁוּקָה
לִסְגֻלָּה זוֹ, כְּאוֹצַר־אָבוֹת טְמוּנָה
בְּחֶלְקַת־אָבוֹת, וַדַּאי טְמוּנָה שָׁם,
אַךְ מִי יוֹדֵעַ אֶת־מְקוֹמָהּ אַיּוֹ?
מְחַטֵּט הוּא וְחוֹפֵר בָּאֲדָמָה
וְיוֹרֵד לַמַּעֲמַקִּים, מוֹצִיא כֹחוֹ
בֵּין רִגְבֵי־אֹפֶל, כּוֹרֶה קֶבֶר לוֹ
וַחֲלוֹם שֶׁל פָּז וִיקַר־כָּל־הוֹד בִּלְבָבוֹ.
הַאֵרֵד אַחֲרָיו? לֹא, לֹא אֵרֵד אַחֲרָיו;
אוֹתִי אַדְמַת־יֶרֶק תַּחַת רַגְלָי
וּזְהַב־הַשֶּׁמֶשׁ טוֹב לִי מִכָּל זָהָב.

וַיִּרְמְסוּ בְּפַרְסוֹת־בַּרְזֶל סוּסוֹ.

אהליבה מתעוררת, אחרי התרגשות עצורה

לֹא נוּכַל עוֹד לְהִתְמַהְמֵהַּ פֹּה –

בֹּא, אוּרִי, בֹּא וְנֵלְכָה חִישׁ... אַךְ מַה־לָּךְ?

פָּנֶיךָ חִוְרִים כֹּה, עֵינֶיךָ תּוֹעוֹת

וְאֵשׁ בָּהֶן לֹא־טוֹבָה!

אורי קופץ ממקומו

אֵין מְאוּמָה!

אַף־אָמְנָם, רַב מִדַּי פֹּה הִתְמַהְמַהְנוּ,

נָחִישָׁה אֵפוֹא אֶת־דַּרְכֵּנוּ עַתָּה!

אהליבה בקפצה גם־היא ממקומה

נָחִישָׁה! לֹא רְחוֹקָה הַמַּטָּרָה!

שניהם מתחילים לאסף את החפצים בזריזות. אורי מזדקף פתאם, תופש בידו את מצחו, עומד חִור כמת ועיניו סגורות.

אהליבה ממהרת אליו בבהלה

הוֹי מַה־לְּךָ, דּוֹדִי, מַה־לָּךְ?

אורי

צְלָלִים שְׁחוֹרִים

מְרַפְרְפִים לְעֵינַי – הַכֹּל חוֹזֵר

בְּגַלְגַּל סָבִיב – הַכֹּל מָט וְנוֹפֵל –

אינו יכול להחזיק מעמד עוד, אהליבה תומכת בו, הוא צונח ארצה.

אהליבה כורעת על־ידו

לֹא־טוֹב לְךָ, הוֹי נַעֲרִי, חוֹלֶה אַתָּה –

מִי נָתַן עַיִן רָעָה בְּךָ, מַחֲמַדִּי?

סועדת ראשו בכר ובתרמיל

שְׁכַב כֹּה וְנוּחָה מְעַט – וְיֵקַל לָךְ.

וְלֹא יֵרֶף מֶנִּי. לִפְנֵי דוֹרוֹת רַבִּים
וּמְשׁוֹרֵר יָשִׁישׁ עִבְרִי, אֲשֶׁר נִבְלוֹ
כָּל־אַנְחוֹת עַמּוֹ וְגַעְגֻּעָיו הָמָה,
מִסְּפָרַד, הַפּוֹרַחַת בִּדְמֵי אֶחָיו,
לָאָרֶץ עָלָה, תְּאֱבַל עַל־בָּנֶיהָ,
לְצִיּוֹן, מַשְׂאַת־נַפְשׁוֹ כָּל־הַיָּמִים.
וַיְהִי אַךְ דָּרְכָה רַגְלוֹ הָאֲדָמָה,
אֵלֶיהָ כָּמַהּ לִבּוֹ כָּל־הַיָּמִים,
אַךְ טָבַל עֵינָיו, מָלְאוּ דִמְעוֹת־גִּילָה,
בְּזֹהַר־אֵל, הַשּׁוֹכֵן עַל־הֶחֳרָבוֹת,
וְכָל־הַכְּאֵב, כָּל כִּלְיוֹן־לֵב אֲסִירֵי־עוֹלָם,
וְכָל־הָאַהֲבָה הַכְּלוּאָה דוֹרֵי־דוֹרוֹת
בְּמַעְיַן־שִׁיר מִנַּפְשׁוֹ פָּרַץ לַעֲלוֹת,
וּפִתְאֹם –

מפסיק, מאזין רגע, בקול אחר

הֲשׁוֹמַעַת אַתְּ?

קול דהרת פרש שב ונשמע, כמו למעלה; אהליבה תופשת את יד אורי בחרדה.

אהליבה כהיות הדממה, חרש

סַפֵּרָה!

אורי

...וּפֶתַע־פִּתְאֹם פָּרָשׁ יִשְׁמְעֵאלִי,
לְהוּט אֵשׁ־קִנְאָה, פֶּרֶא־אִישׁ צְמֵא־דָמִים,
כָּעוֹף הַדּוֹרֵס, מִמְּרוֹם־אַוִּיר יִפֹּל,
הִשְׂתָּעֵר בַּחֲמַת־טֶרֶף עַל־הַמְשׁוֹרֵר
נַיִּךְ בְּעֵץ־הַחֲנִית עַל רֹאשׁ־הַשֵּׂיבָה

הַעוֹד עָלַי כָּל־אֵלֶּה? אֵיךְ אֶתְהַדֵּר

בִּבְרַק־הַפָּז וְחֵן מִפְּנִינִים אֶשְׁאַל

וִיקַר־כָּל־יִקְרוֹת חַיֵּי רוֹבֵץ שָׁדוּד?!

מתיקה מעליה את התכשיטים ושמה אותם בתרמיל
למראשותי אורי.

אורי מתעורר שוב

מֵרָחוֹק רוּחַ בָּא, עַב־אָבָק שָׁחוֹר הוֹלֵךְ,

מִכָּל־עֲבָרִים סוּפָה

וְנִשְׁמַת־פִּיהָ קְצָרָה, אֵשׁ אֹכֵלָה.

הוֹי! שֶׁמֶשׁ טוֹבְעָה, טְרוּפָה בָּעֲרָבֶּלֶת!

כָּל־נַחֲלֵי־מַיִם

מְקוֹרָם נִסְתַּם,

כָּל־צַמְּרוֹת־עֵצִים

עַד־עָפָר שַׁחוּ,

מְסֹרְסֵי־דְמוּת, יְלִידֵי־שְׁאֹל, מְרַקְּדִים סָבִיב –

מַה־יִּכְאַב רֹאשִׁי!

אהליבה

הוֹי נַעֲרִי, מַחְמַד־לִבִּי, שְׁכַב בִּמְנוּחָה!

עֵינֶיךָ סְגֹר וִישַׁן: בְּצֵל הַתְּנוּמָה

אֵל נֶעְלָם יִשְׁלַח אֶת־הָרְפוּאָה לָךְ!

משדלת אותו ומכסה אותו; הוא נרדם

הָהּ אֵלִי, אֵלִי! רַחֶם־נָא עַל־נַעֲרִי

וְהָסֵר כָּל־כְּאֵב וּמַחֲלָה מֶנּוּ!

הוֹי אַל־נָא תִתֵּן בְּשָׂרוֹ לְמַאֲכֹלֶת־אֵשׁ

וְהוּא עוֹד צָעִיר כֹּה וְרוּחוֹ נֶשֶׁר

וְנוֹשֵׂא אֶל־בֵּין כּוֹכְבֵי־עַד מְעוּפוֹ.

אוֹ תְּנָה וְאֶכְאַב תַּחְתָּיו אֶת־מַכְאֹבוֹ,

מַה־כְּאֵב תְּחוּשָׁה?

אורי

כְּאֵב בְּכָל־יְצוּרַי

וְקַר־לִי, קַר –

אהליבה מכסה אותו באדרתו

וְהִנֵּה יֵחַם לְךָ.

לעצמה

כָּל בַּדֵּי־בְשָׂרוֹ לוֹהֲטִים – וְקַר־לוֹ!

וְדֶפֶק־לִבּוֹ נֶחְפָּז לָרוּץ כֹּה –

לְאָן הוּא נֶחְפָּז כֹּה?

הָהּ אֵלִי!

דממה. אורי שוכב סגור־עינים, אהליבה מלטפת את ראשו.

אורי מתעורר פתאם

הָא! – עַל־מָה אָדְמוּ הַשָּׁמַיִם כָּכָה?

לֶהָבוֹת פּוֹרְצוֹת מֵאֲדָמָה, שׁוֹטְפוֹת

יְרִיעוֹת כַּר וְשָׂדֶה,

יְעָרוֹת נֶאֱכָלִים אֵשׁ כִּנְעֹרֶת,

בְּנֵי־אָדָם נוֹפְלִים שְׂרוּפֵי־נְשָׁמָה –

הוֹי! לִבִּי נִחַר בִּי,

חֲרֵבִים דָּמַי,

מִי־יִתֵּן מַיִם, מַיִם לִי וְאֶשְׁתֶּה!

אהליבה בוצעת תפוח־זהב

שְׁתֵה, חֲבִיבִי, מִן הֶעָסִיס! שְׁכַב

וְהֵרָגַע־נָא! אֲנִי יוֹשֶׁבֶת אִתְּךָ. –

מַה־לַּעֲשׂוֹת לִי, הָהּ אֵלִי, מַה־לִּי לַעֲשׂוֹת?

טופקת כפיה, מבטה נופל על תכשיטיה

אורי נוטל מן הפרי ואומר לתת אל כף־ידה, נעצר פתאם ומשיב ידו, בחלחלה

מִי אַתְּ? פָּנַיִךְ מַה־יְדוּעִים לִי –

הַגִּידִי, אִשָּׁה, מִי אַתְּ?

בהכרה פתאומית

הַמְכַשֵּׁפָה!

המכשפה מזדקפת קצת, משליכה מעל ראשה את מטפחתה

חִי־חִי, חִי־חִי! הֲשָׁלוֹם, עֶלֶם־חֶמֶד?

אורי

גַּם־פֹּה אַתְּ? מַה־לָּךְ פֹּה – עַל אַדְמַת־קֹדֶשׁ?

המכשפה

גַּם־פֹּה! חִי־חִי – גַּם־פֹּה! עֵינֶיךָ רוֹאוֹת:

לֹא צֵל – כִּי אִם בְּעַצְמִי וּבִבְשָׂרִי!

חִי־חִי, חִי־חִי!

גַּם־פֹּה גַּם־שָׁם,

בֵּין סַלְעֵי־קֶדֶם,

בְּאִיֵּי־יָם

הִנֵּנִי!

וְאִם תִּתְחַמֵּק

עַד־כְּפוֹר הַצִּיר –

שָׁם תִּפְגְּשֵׁנִי;

וְאִם בְּגַנֵּי־דָרוֹם תָּבֹא לְהִסְתַּתֵּר –

חִי־חִי! מִסְּבִיבְךָ בְּקֶרֶן־זָוִית תּוֹרִיק עֵינִי!

אורי

מִפְלֶצֶת־זְוָעָה, סוּרִי! בַּאֲשֶׁר תִּהְיִי –

הֲיִי לָךְ, אַךְ לֹא פֹּה – אֵין מָקוֹם פֹּה לָךְ!

לֹא אֶחְפֹּץ, הֲשׁוֹמַעַת אַתְּ? לֹא אֶחְפֹּץ,

אֲנִי אֵין דָּבָר בִּי וְעֶרְכִּי מָה?
אוֹ עִמּוֹ יַחַד חֵלֶק אֲחַלְּקֶנּוּ!
אוֹ אוּלַי? אוּלַי עַל־כֵּן תְּקִימֵנִי,
כִּי אוּכַל לַעֲזֹר לוֹ וּלְהַמְצִיא תְרוּפָה –
אַךְ אֵי הַדֶּרֶךְ, אַמְצִיא תְרוּפָה לוֹ?
הָהּ אֵלַי!

מתבוננת בו

יָשֵׁן הוּא; אֲבַקֵּשׁ עֵצָה.
אֲנִי יוֹדַעַת עִשְׂבֵי־שָׂדֶה מָרִים
וּמַרְפֵּא יֵשׁ בָּהֶם. בִּימֵי הַתְּלָאָה,
בַּאֲפֵלַת מַאֲסַר־יְעָרַי עָמְדוּ לִי
כְּנֶגֶד בְּלִילֵי רַעֲלֵי הַמְכַשֵּׁפָה
וָאֶחְקֹר כָּל־תְּכוּנָתָם. אֵלְכָה־לִּי
וַאֲבַקְשֵׁם פֹּה עַל שַׁדְמוֹת־הַמּוֹלֶדֶת:
הַאָמְנָם אֵת בְּפִנַּת־צֵל מָצָאתִי
בַּעֲמָקִים גְּלוּיֵי־זֹהַר לֹא אֶמְצָאֶהָ?!

בקומה

אֲנִי הוֹלֶכֶת; הוֹ שָׁמַיִם טְהוֹרִים,
אֲשֶׁר בִּדְמָמָה חַסְדְּכֶם תַּרְעִיפוּ,
תְּהִי עֵינְכֶם־נָא לְטוֹבָה עַל־מַחֲמַדִּי
לְשָׁמְרוֹ מִכָּל־רָע עַד אִם אָשׁוּבָה!

יורדת לה הצדה.

רוח חזקה באה; העצים רועשים; אור־השמש מֻכהה. **המכשפה**, בדמות אשה קבצנית, צולעת ובאה מבין הגבעות, על ראשה מטפחת קרועה והיא כפופה ונשענת על מקלה, נגררת בכבדות. ומתקרבת אל אורי, הפוקח את עיניו ומביט **בה** בלי־הבנה.

המכשפה בקול בכיה, בהושיטה ידה

תְּנָה, אָדוֹן, תְּנָה נְדָבָה לְאִשָּׁה זְקֵנָה!

חִי־חִי! הֵן הַשֵּׂג אַשִּׂיגֶנָּה חִישׁ!

בהעויות משֻׁנות ובטון של השבעה

הוֹי, הָרוּחוֹת, רוּחוֹת־שְׁמָמָה!
מַהֲרוּ, נוּדוּ פֹּה וָשָׁמָּה,
מַהֲרוּ, צוּדוּ לִי הָרִיבָה,
נִשְׁפוּ, נַהֲמוּ, רַקְּדוּ סְבִיבָהּ
וְהִתְחוֹלְלוּ בִסְעָרָה,
חִשְׂפוּ אֶת מַעֲרַמֵּי־בְשָׂרָהּ,
קִרְעוּ כְסוּתָהּ מֵעָלֶיהָ,
זִרְעוּ אָבָק בְּעֵינֶיהָ,
סַכְסְכוּ אֶת־כָּל־חוּשֶׁיהָ
וּמַגְּרוּהָ לָאֲדָמָה!
הוֹי, הָרוּחוֹת, רוּחוֹת־שְׁמָמָה,
מַהֲרוּ, פּוּצוּ, סָבִיב נוּדוּ,
צוּדוּ לִי הָרִיבָה, צוּדוּ!

שוהה עוד רגע וצוחקת צחוק גדול, אחר דוהרת ונעלמת בעֵבר שם הלכה־לה אהליבה.

אורי בחריקת־שִׁנים

אֲרוּרָה!

שוקע לתוך עיפות; הסערה מתגברת.
הפסקה.

אורי מתעורר פתאם ויושב תחתיו, עיניו מקדחות

הַא! חָמְקָה לָהּ. בְּרוּחַ־פִּי גֵּרַשְׁתִּי אוֹתָהּ
וְלֹא תָהִין לָשׁוּב. עַתָּה
בֶּן־חוֹרִין גָּמוּר אָנִי! עַתָּה אָקוּם
וְיָשָׁר אֶל מְחוֹז־תִּקְוָתִי אֵלֵךְ!
אַךְ כִּבְרַת־אֶרֶץ, אַךְ רְגָעִים מִסְפָּר עוֹד

כִּי תָבוּס רַגְלֵךְ אַדְמַת־קֹדֶשׁ זֹה!
לְכִי־לָךְ לַאֲשֶׁר בָּאת מִשָּׁם וְהוֹצִיאִי
בְּרָגְזָה אֶת־יָמַיִךְ, זְקֵנָה בָלָה,
וְרִקְבִי שָׁם, כַּאֲשֶׁר רָקַבְתְּ, עַד־תִּמֵּךְ!
אַךְ סוּרִי לָךְ מִזֶּה, גְּשִׁי הָלְאָה, חוּשִׁי
אֲנִי מְצַוֶּה לָךְ!

המכשפה

חִי־חִי, חִי־חִי! מְצַוֶּה אַתָּה לִי!
עֲצֹם עֵינֶיךָ, נַעַר, מֵרְאוֹתֵנִי
וְאָמַרְתָּ, כִּי אֵינֶנִּי!
אַף־זְקֵנָה בָלָה זֹה, אֲשֶׁר אָמַרְתָּ,
עוֹד כֹּחָהּ רַב לְחַלֵּק מָנוֹת יָפוֹת
בְּיַד־נְדָבוֹת,
לַאֲשֶׁר יִרְצֶנּוּ לִבָּהּ תַּעֲנִיק אוֹתָן –
וְהִיא נָתְנָה גַם־לְךָ מַתָּנָה קְטַנָּה אַחַת:
אֶת הַ–קַ–דַּ–חַ–ת!

צוחקת צחוק גדול.

אורי נושם בכבדות, חורק שן באין־אונים

אֲרוּרָה אַתְּ, אֲרוּרָה עַד־הָעוֹלָם!

המכשפה

אַךְ הוֹסֵף לִנְאֹץ, נַעַר, הוֹסֵף לָאֹר!
כֵּן אֶשְׂמַח בְּךָ: כֵּן אֶרְאֶה הִתְעַוְּתְךָ
עֲוִית תּוֹלַעַת, נִדְרְסָה, לְרַגְלָיו

בהתבוננה כה וכה

אַךְ אֵי יָפְתְךָ, אֵי וְאָצִיץ בָּהּ!
עוֹד אָחוּשׁ רֵיחָהּ פֹּה – לֹא רְחוֹקָה הִיא –

– הָאָח!

הַמֶּלֶךְ עֵר, מֵאֵלָיו עֵר וַיָּקָם!

אַךְ אֵין זֹאת כִּי אִם קָצְרָה נַפְשׁוֹ

מֵהוֹחִיל עוֹד

וַיֶּאֱסֹף שְׁאֵרִית־אוֹן וַיְנַתֵּק חַבְלֵי שְׁנָתוֹ!

עַל רֹאשׁ הַפִּסְגָּה עָמַד, חַרְבּוֹ שְׁלוּפָה

בְּיָדוֹ, הַקְשֵׁב הִקְשִׁיב לַמֶּרְחַקִּים:

הַאֵין קוֹל קוֹרֵא לוֹ?

אִם אֵין אִישׁ חָשׁ לִקְרָאתוֹ? –

לְאִטּוֹ הוֹסִיף לִצְעֹד, שָׁב וְעָמַד

וַיִּשָּׂא רֹאשׁ, כְּצוֹפֶה לַמֶּרְחַקִּים,

וְעֵינָיו סְגוּרוֹת –

מַדּוּעַ סְגוּרוֹת עֵינָיו? – –

– הָהּ לֹא!

לֹא עֵר הַמֶּלֶךְ, כִּי אִם נָע־וָנָד בִּשְׁנָתוֹ!

כְּמֻכֵּה־סַהַר תּוֹעֶה הוּא בֶהָרִים

וַחֲלוֹם עַל־פָּנָיו –

הֶחָלַם תְּרוּעַת־קְרָב, קוֹל צְבָא גִבּוֹרָיו,

חֲמֻשֵׁי־עֹז, נְכוֹנֵי לִקְרַאת לָחֶם,

הַקּוֹרְאִים לוֹ וּמְצַפִּים לִפְקֻדָּתוֹ,

וְלֹא יָדַע מְנוּחָה עוֹד

וַיִּתְפֹּשׂ חַרְבּוֹ

וַיֵּרֶד מִתּוֹךְ שְׁנָת מֵעַל יְצוּעוֹ

וּמִתּוֹךְ שְׁנָת, עֲצוּם־עֵינַיִם, יִדֹּד,

יְגַשֵּׁשׁ, יִתַּע פֹּה וָשָׁם...

וְהַמֶּלֶךְ עֵר, הַמֶּלֶךְ קָם מִיצוּעוֹ – –
מַה־יִּנָּהֲרוּ בְעֹז וּבְחֶסֶד־מַלְכוּת פָּנָיו,
דְּמוּת־גִּבּוֹר דְּמוּתוֹ מַה־נִּשְׂגָּבָה!
תִּפְאֶרֶת־שֵׂיבָה לוֹ וְעֵינָיו עֵינֵי־בָחוּר,
בְּרַק־חֶרֶב בְּרָקָן
וּבַעֲבִי־גַבּוֹתָן נִכְלָא רָעַם,
אַךְ אוֹר־נְדִיבוֹת יַהֲלֹךְ מֵהֵנָּה,
אוֹר נוֹשֵׂא־יֶשַׁע,
וְכָל־עֲמָקִים יִרְעֲדוּ מֵעֶדְנָה,
הָרוּחַ יָשִׂישׂ לָרוּץ רַחֲבֵי־אֶרֶץ
וּלְהָפִיץ אֶת־הַבְּשׂרָה,
הַשֶּׁמֶשׁ תִּיגַע לָצֵאת מֵעַרְפַלִּים –
מַדּוּעַ תִּיגַע כָּכָה
וְעוֹד אֵינֶנָּה?
הָרוּחַ סוֹבֵב הוֹלֵךְ עַל־מְקוֹמוֹ,
עַמּוּדֵי־אָבָק סוֹבְבִים – –
– הוֹי! עָיֵף אָנִי וְאֵין כֹּחַ בִּי,
אֵין כֹּחַ לָקוּם,
עוֹפֶרֶת זוֹחֲלָה בְּעוֹרְקֵי־דָמִי
וְאֵשׁ־רְמִיָּה לוֹחֲכָה אֶת־קְרָבַי,
אֵין כֹּחַ לִי...

שוקע תהתיו אין־אונים, פניו לצד הגבעות. במעלה הגבעות מתרוממת ועולה, אור־תעלומה מְגַהַת, ד מ ו ת ד ו ד ה מ ל ך במלא חליצתו ובעטרה על ראשו, צועדת לאט בעינים סגורות, החרב השלופה בידה, ונעצרת לרגעים, מקשיבה; פונה שם והֵנה ונעלמת.

אורי מתעורר פתאם, נושא עיניו אל מעלה הגבעות

הַמֶּלֶךְ! אִם לֹא עָבַר פֹּה הַמֶּלֶךְ?...

אורי

אַל־נָא תִלְעַג לִי!

אַךְ אָמְנָם כֵּן: לֹא אֹהַב זְחֹל כָּרֶמֶשׂ,
אֲשֶׁר כָּל־רֶגֶב־בֹּץ כָּהָר בְּעֵינָיו,
לֹא יַעַבְרֶנּוּ.

גרשום

וַאֲשֶׁר עַל־כֵּן תָּעוּף!

וְאָכֵן אֱמֶת הִיא: לֹא רַב הַדֶּרֶךְ
מֵרֶמֶשׂ עַד לָרֶמֶשׂ־עוֹף. אַךְ הַגֵּד:
הֲיֵשׁ לְךָ אָחוֹת, אוּרִי?

אורי משתומם, בשהיה

יֶשׁ־לִי אָחוֹת —

הֲלֹא יָדַעְתָּ.

גרשום

גַּם יֵשׁ אָב וְאֵם לְךָ?

אורי בהשתוממות הולכת וגדלה

גַּם אָב גַּם אֵם יֶשׁ־לִי. וְלָמָּה תִשְׁאַל?

גרשום

גַּם אַחִים קְטַנִּים לְךָ – הַאֵין זֹאת, אוּרִי?

אורי בחרדה

מַה־זֶּה כִּי תִשְׁאַל פִּתְאֹם שְׁאֵלוֹת אֵלֶּה?
הַגִּידָה, גֵּרְשׁוֹם! אַל תְּכַסֶּה מֶנִּי:
הֲקָרָה אָסוֹן? הַגֶּד־לִי.

גרשום

אֵין דָּבָר;

רַק שָׁאֹל אֶשְׁאַל.

דמות המלך שבה לאט, הראש כפוף והחרב שמוטה לארץ, יגון אלם וקופא בפנים.

אורי נדהם למראה, מתרומם לאט, נופל על ברכיו

הוֹ מֶלֶךְ!

הדמות עומדת רגע תחתיה, אחר מוסיפה לצעוד בדממה ובראש כפוף, יורדת ונעלמת.

אורי אחרי התנערו מתמהונו

הוּא שָׁב! הוּא שָׁב כָּל־עֻמַּת אֲשֶׁר בָּא!
חֲלוֹם רַק חָלַם – רַק חֲלוֹם – וְאֵין פִּתְרוֹן...
הוֹי! לִבִּי נֶהְפַּךְ אֵפֶר בִּי לַמַּרְאֶה:
הֲיֵשׁ עוֹד מַכְאֹב־מֶלֶךְ כְּמַכְאֹבוֹ?!

משקיע פניו בכפיו; אחרי דממה, בעינים גדולות, מלאות חרדה

הַאָמְנָם עוֹד לֹא שָׁטְפוּ דָמִים דַּיָּם,
הַאָמְנָם עוֹד לֹא מָלְאָה סְאַת הַצָּרוֹת?!

מליט שוב את פניו בכפיו; הרוח הומיה.

דמות גרשום מתגלה פתאם מנגד, עומדת ואינה זזה ממקומה.

דמות גרשום בקול קר

אַךְ טוֹב לְךָ לָשֶׁבֶת פֹּה וְלִרְקֹם
חֶזְיוֹנוֹת־מֶשִׁי זָהָב וְאַרְגָּמָן,
כֵּן יָאֶה לָךְ.

אורי נבהל

הַאַתָּה הוּא זֶה, גֵּרְשׁוֹם?
מֶה הָיָה, כִּי תְדַבֵּר אֵלַי כָּכָה?

גרשום

מֶה הָיָה? מַה־לְּךָ וְלַאֲשֶׁר הָיָה?
כִּנְשָׁרִים יִפְרְחוּ חֲלוֹמוֹת־לִבְּךָ
מֵעַל הַמַּעֲשִׂים.

גרשום

...צְעָקָה אַחַת וְהוּא שׁוֹקֵעַ אַרְצָה!

כְּנַחַל שׁוֹטֵף דָּמוֹ עַל הַקַּרְקַע

וְרַגְלֵי עֵשָׂו בּוֹסְסוֹת הַדָּם...

אוּרִי אומר לצעק וקופא מתוך פלצות.

גרשום בזהירות, אבל בקול חותר

וּמִי יוֹדֵעַ, אִם לֹא רֶגַע זֶה

וְיָד עָרִיצָה, צְמֵאַת־רֶצַח, תּוֹפְשָׂה

בִּצְעִיר־אַחֶיךָ, יֶלֶד רַךְ, הַמְצַעֵק

לְמַרְאֵה דְּמֵי אָבִיהוּ, וּמַשְׁלִיכָה

כְּהַשְׁלֵךְ צְרוֹר בְּעַד הַחַלּוֹן אוֹתוֹ

אֶל אַבְנֵי־חוּץ –

בקול אחר

וּבְעֶצֶם זֶה הָרֶגַע,

וְאֶגְרוֹף אַחֵר חָצוּף יֶהְדֹּף אֶת

הָאֵם, לְעֶזְרַת יַלְדָּה תָּחוּשׁ, תִּצְוַח,

שִׂמְלָתָהּ יִקְרַע, יַךְ וִיחַלֵּל אֶת

הַשַּׁד הַנֶּאֱמָן, אֲשֶׁר הֵנִיק אוֹתָךְ –

אוּרִי מתנער בזעם.

גרשום בקול־תעלומה

וּבְעֶצֶם שָׁעָה זוֹ, בְּחֶדֶר שֵׁנִי,

אֲחוֹתְךָ שָׁם –

אוּרִי אחרי דממה

מַה־לַּאֲחוֹתִי שָׁם?

הַגִּידָה!

גרשום

מַה־לְּךָ לָדַעַת זֹאת?

אורי

לֹא! כִּי דָבָר יֵשׁ!

הַגִּידָה, אַל תְּכַחֵד לִי: מַה־יֵּשׁ?

מַה־קָּרָה?...

גרשום לאט, כמונה את ההברות

לְעֵת כָּזֹאת, עֵת־חֵרוּם,

מִי יֵדַע כָּל־אֲשֶׁר לְהִתְרַחֵשׁ יוּכָל.

אורי

יָדֹעַ תֵּדַע! תֵּדַע וְלֹא תַגִּיד.

מַה־קָּרָה, גֵּרְשׁוֹם? הַגֶּד־לִי כֹּל בָּרוּר!

גרשום

אֵין דָּבָר בָּרוּר לִי יָדוּעַ. אֶפֶס,

מִי יֵדַע אֵת לְהִתְרַחֵשׁ יוּכָל? אֶפְשָׁר,

בְּשָׁעָה זוֹ — הָתָבִין — אֶפְשָׁר, כִּי

בְּשָׁעָה זוֹ וַאֲסַפְסוּף־עַם מִתְהוֹלֵל

אֶת־דַּלְתוֹת בֵּית־אָבִיךָ הוֹרֵס, שׁוֹבֵר

כִּלְאַחַר־יָד אֶת־כְּלֵי־הַבַּיִת, בּוֹזֵז —

אורי אחוז־פלצות, עיניו נקרעות לרוָחה

גרשום

וּבְרֶגַע זֶה — מִי יוּכַל לֵאמֹר, אִם לֹא

בְּרֶגַע זֶה וְקָדְקֹד קֵהֶה, מוּנָף

בְּיַד בֶּן־חָם אֲדֹם־עֵינַיִם, נִחַת

בְּכָל־חֲמַת הָאֵיבָה הַנִּצַּחַת

עַל שֵׂיבַת רֹאשׁ אָבִיךָ —

אורי

אוֹי לִי! אוֹי לִי!

אהליבה בבהנה מראהו
שַׁלְהֶבֶת כֻּלּוֹ, אֵשׁ אוֹכֶלֶת עַצְמָהּ!
כֹּה נָשַׁק בְּכָל־עֹז הָרַעַל בּוֹ,
כֹּה תָבֹא חִישׁ הָרְפוּאָה גַּם הַשְׁלֵמָה.

יושבת ומכַנסת אל חיקה את צרור הצמחים; בבֹררה מהם

מַה־נִּפְלְאוּ כָּל־צִמְחֵי־חֶמֶד אֵלֶּה!
בְּעֶרֶב־סוּפָה וְלֹא־אוֹר יָצָאתִי,
בִּקַּשְׁתִּי כֹּה וָכֹה בְּעֶרֶב־סוּפָה,
מָצָאתִי שֶׂבַע מֵאֲשֶׁר בִּקַּשְׁתִּי.
אַךְ אֵת בְּאֶמֶת מִצָּא פֹּה לֹא פִלַּלְתִּי
הֲלֹא הוּא פֶּרַח־יַעַר זֶה צְנוּעַ,
לֹא רֵיחַ לוֹ וְלֹא הוֹד, כִּי אִם שְׁלוֹם־עֲנָוָה.
בִּימֵי גָלוּתִי, בַּעֲזוּבַת יְעָרַי,
אָהַבְתִּי לְגַלּוֹתוֹ בֵּין הַחוֹחִים,
מִשֶּׁקֶט־חִנּוֹ לִשְׁאֹב מְעַט נִחוּמִים,
וַאֲנִי כִנִּיתִיו פֶּרַח־הַסַּבְלָנוּת.
וּבְנָפְלִי עַתָּה מִכַּת־סַעַר אַרְצָה
וְרוּחוֹת־שַׁחַת טָסוּ, רָגְזוּ סְבִיבִי
וַיִּדְהֲרוּ עַל גַּבִּי, דָּרְסוּ בְשָׂרִי,
עַד כִּי אָמַרְתִּי: כֹּחִי תַם לָנֶצַח
וְלֹא אוֹסִיף קוּם!
וְהִנֵּה נִגְלָה פֶּרַח־יְעָרַי לִי,
כְּמוֹ אַךְ־זֶה צָץ מֵעָפָר, רוֹהֵף כֻּלּוֹ
וַיַּבֵּט בִּי בְּעֵינוֹ הָעֲנָוָה
וְאַחַר שַׁח לָאָרֶץ מְלֹא־גִבְעוֹלוֹ,
כִּמְקַבֵּל עָלָיו תֹּקֶף גְּזַר־הַדִּין

קוּם לֶךְ־לְךָ וּבַקֵּשׁ עַפְרוֹת־זָהָב,
מִכְמַנֵּי־מֶלֶךְ, הֶרְאוּ לְךָ בַּחֲלוֹם
אוֹ סֻפַּר בְּאַגָּדָה לְךָ עֲלֵיהֶם,
וַעֲשֵׂה לֵב־זָהָב לְךָ וְשִׂים הַזָּהָב
בִּמְקוֹם הַלֵּב שֶׁתֶּחְסָר!

אורי נדהם

אֲנִי – בְּלִי לֵב? אֲנִי, אֲשֶׁר...

גרשום

...אֲשֶׁר
תְּרַחֵף עַל־פְּנֵי שַׁדְמוֹת כָּל־הַזְּמַנִּים
וּפִצְעֵי כָּל־הַדּוֹרוֹת הֵם לְךָ
כַּעֲרָגוֹת פִּרְחֵי־דָם לַזְּבוּב הַמְעוֹפֵף,
לְגָרוֹת יִצְרוֹ וּלְהַשְׁקוֹתוֹ עָסִיס –
הוֹי זְבוּב! הוֹי רֶמֶשׂ־עוֹף!

נעלם.

אורי

מָה אַתָּה דֹבֵר?
אֵיךְ תָּעֵז לֵאמֹר לִי כִּדְבָרִים אֵלֶּה?
תֵּן תְּשׁוּבָה! דָּרֹשׁ אֶדְרְשֶׁנָּה: תְּשׁוּבָה!
הוֹי לָמָּה תַחֲרִישׁ, גֵּרְשׁוֹם?!
אֱמֹר: מֶה עָשׂוּ לַאֲחוֹתִי רָעָה?
אֱמֹר: הֲכֹל אֲשֶׁר סִפַּרְתָּ אֱמֶת?
אַיֶּכָּה, גֵּרְשׁוֹם?...

נופל על פניו. הרוח הולכת ושוקטת.

אהליבה שבה בחפזון, שערה סתור ובידה צרור גדול של עשבים ופרחים. היא משליכה מידה את הצרור, כורעת על־יד אורי, ומתקנת את משכבו בזהירות.

אהליבה

חִישׁ־מַהֵר נוֹסִיף נֵלֵךְ בָּהּ וְנָבֹא

לִמְחוֹז־חֶפְצֵנוּ.

אורי

אֲנִי חַלָּשׁ כֹּה –

אהליבה בהוסיפה לשפשף ראשו בעשבים

חִישׁ־מַהֵר תָּשׁוּב לְאֵיתָנְךָ, אוּרִי.

עֲשָׂבִים אֵלֶּה, עִשְׂבֵי הַמּוֹלֶדֶת,

יְחַדְּשׁוּ כֹּחוֹתֶיךָ אַף יוֹסִיפוּ

עֹז־פְּלָאִי לְךָ, וּפִרְחֵי־נֹעַם אֵלֶּה

יְשׁוֹבְבוּ אֶת־נַפְשְׁךָ בְּבָשְׂמָם,

כָּמוֹהוּ לֹא שְׁאַפְתָּ מִיָּמֶיךָ,

וְחֵשֶׁק־חַיִּים, בַּל־יָדַעְתָּ, תִּמָּלֵא.

אורי

מַה־טּוֹבָה אַתְּ, חֶמְדָּתִי!

אהליבה

אֲנִי רַק

אוֹהֶבֶת אוֹתְךָ, אוּרִי.

אורי

אָהֳלִיבָה!

מניח ראשו בחיקה. אהליבה נוטלת מלא־חפנים פרחים ומגישתם אל אפיו. הוא כוגר את עיניו לאט.

אהליבה שרה תרש

יְשַׁן, מַחֲמַדִּי,

יְשַׁן וּבְטָח!

קַן־יַעַר שַׁאֲנָן

לִבְבִי יָךְ.

וּכְאִלּוּ רוֹמֵז לִי: עֲשִׂי כָמוֹנִי

וְחַכִּי, קַוֵּי דֹם, כַּאֲשֶׁר הִסְכַּנְתְּ!

אַף נֵעוֹר כֹּחַ יָשָׁן אָז בְּנַפְשִׁי.

מוציאה מן התרמיל קערת־חרס וכוס, סוחטת אתרוג לתוך הקערה ומֵשרה בה מן העשבים אשר ברךה, אחר משפשפת בהם את מצחו של אורי, את רקותיו ואת ידיו.

אורי פוקח עיניו

מִי אַתְּ?

אהליבה

הַאִם לֹא תַכִּירֵנִי, אוּרִי?

אֲנִי הִיא אָהֳלִיבָה.

אורי

אָהֳלִיבָה!

הַאֻמְנָם אַתְּ הִיא? שְׁבִי־נָא פֹה עִמָּדִי

וְאַל תֵּלֵכִי.

אהליבה

פֹּה אֲנִי יוֹשֶׁבֶת.

אורי

הַאִם לֹא הָיָה אִישׁ פֹּה, אָהֳלִיבָה?

אהליבה מביטה כה וכה, במבוכה

לֹא הָיָה אִישׁ –

בתֹקף

אֲנִי עַל־יָדְךָ, אוּרִי!

שָׂמה בכוס עלים קטנים אחדים, סוחטת עליהם תפוח־זהב וענבים ומשקה את אורי.

אורי אחרי שתותו

מַה־יִּהְיֶה לְדַרְכֵּנוּ, אָהֳלִיבָה?

עלילה שלישית

לִפְנֵי מְעָרַת דָּוִד

בנה חבויה בין סלעים. אדמת חול ותללים. בתחתית התל האמצעי — פי המערה הסתום.

ליל־ירח. הגמדים עומדים וחופרים באדמה.

הגמדים שרים

מִקִבְרוֹת מְלָכִים
אוֹצָרוֹת נַחְפֹּרָה,
מִכְמַנִּים שֶׁל זָהָב
וּפְנִינִים וָשֵׁן;
בָּאֹפֶל בַּלַּיְלָה
לְאוֹר־סַהַר נַחְפֹּרָה,
חֲמֻדוֹת נַחְשֹׂפָה
וּשְׂכִיּוֹת כָּל־הֵן.

גִּבּוֹרִים עֲנָקִים
פֹּה מָלְכוּ לְפָנִים,
הֵם נָחֲלוּ עוֹלָם
וַיִּפְּלוּ בַּקְּרָב;
אֲנַחְנוּ הַקְּטַנִּים,
עַם זָרִיז וְעָמֵל,

קַן־יַעַר יָרֹק,
בּוֹ אוֹר וָחֹם,
רְוָוחָה תִּשְׂבַּע
וְעֵדֶן שָׁם.

מִסַּעֲרוֹת־חֵמָה,
מִזַּעֲווֹת־לֵיל
בּוֹ תִמְצָא מִפְלָט
וּמַחֲסֵה־אֵל.

וּבְהִדָּבֵק אוֹתְךָ
בַּמֶּרְחָק רָע,
יְעוֹדֵד זִכְרוֹ
לְבָבְךָ הַנָּע.

יְשַׁן, מַחֲמַדִּי,
יְשַׁן וּבְטָח!
קַן־יַעַר שַׁאֲנָן
לְבָבִי לָךְ.

גמד ג׳

הַן אֱמֶת הִיא.. רַק שִׁבְרֵי־שְׁבָרִים נִמְצָא,
רְסִיסֵי־סַפִּיר נוֹצְצִים וְחוֹלְפִים
לְעֵין הַסַּהַר, אוֹ חַלּוּקֵי־אֶבֶן,
מִתְּמַּת־שְׁנָתָם הָרְגְזוּ אֶל־חִנָּם,
אוֹ נֵפֶץ כְּלִי, לֹא נוֹדַע בָּרוּר מַה־הוּא —
כָּאֵלֶּה וְכָאֵלֶּה נִמְצָא עוֹד
וְהָאוֹצָרוֹת רַק בַּשִּׁיר יַזְהִירוּ!

גמד א׳

שִׁיר יָשָׁן הוּא, שִׁיר דּוֹרוֹת, חָלְפוּ כְּבָר;
בִּימֵיהֶם הָיָה עוֹד הַשֶּׁפַע גָּדוֹל
וְאוֹצְרוֹת־זָהָב נִמְצְאוּ לְמַכְבִּיר.

גמד זקן

שִׁיר יָשָׁן הוּא? אֵין יָשָׁן וְאֵין חָדָשׁ,
רַק חַיִּים יֵשׁ וְהֵם חֲדָשִׁים תָּמִיד.
לֹא יָשָׁן הוּא הַשִּׁיר — כִּי אַתֶּם דַּלִּים!
הָבִיאוּ נֶפֶשׁ חַיָּה, רוּחַ נָכוֹן,
וְשָׁב וְהִתְחַדֵּשׁ גַּם הַשִּׁיר עִמָּכֶם.
לֹא מָצָא אִישׁ אוֹצָרוֹת שֶׁבַּשִּׁיר —
הָשָׁאַל אִישׁ, אִם הוּא כְּדַאי לְכַךְ?
לֹא תַמּוּ עוֹד אוֹצָרוֹת מֵאֲדָמָה,
אַךְ תַּם הַדּוֹר, הָרָאוּי לִזְכּוֹת בָּם.
הֵן הָיוּ דּוֹרוֹת, בִּקְשׁוּ אַף הִצְלִיחוּ!
שְׂרִידֵיהֶם גַּם־אֲנִי רָאִיתִי עוֹד
וְאוֹצַר־מֶלֶךְ, מָצְאוּ, גַּם־רָאִיתִי.

אֲנַחְנוּ הַיּוֹרְשִׁים
לְעָשְׁרָם הָרָב.

בִּדְמָמָה בִּדְמָמָה
הוֹן־עוֹלָם נִצְבֹּרֶת,
עַל גִּנְזֵי־קְדוּמִים
נִתְעַנֵּג בַּחֲשָׁאי;
צַו אוֹרְךָ, הַסַּהַר,
פְּרֹשׂ כְּנָפְךָ, הַלַּיְלָה,
אַךְ גַּלּוֹת גַּם כַּסּוֹת
אַל תַּרְבּוּ מִדָּי!

גמד א׳ לחברו השותק
אֱמָר־נָא, שָׁכֵן טוֹב: הֲנִטַּל קוֹלְךָ?
מַה־זֶּה לֹא תָשִׁיר?

גמד ב׳
אֵין אֶת נַפְשִׁי לָשִׁיר.
בְּלִי־הֶרֶף אֶחְפֹּר, זָהָב אַחְתֹּר עַד־כְּלוֹת־אוֹנִים –
לַשָּׁוְא!

גמד א׳
הוֹי אַל תִּתְגָּרֶה בְּמַזָּלְךָ:
לְרוּחַ זֹעֵף לֹא יִתְגַּלֶּה דָבָר.

גמד ב׳
כִּי לֹא יִתְגַּלֶּה, עַל־כֵּן רוּחִי זֹעֵף.
וּמַה־מְּצַלְצֵל הוּא הַשִּׁיר! מְדַבֵּר
עַל אוֹצְרוֹת־מְלָכִים – אַיָּם הָאוֹצָרוֹת?

עֲבוֹדָה־תְפִלָּה הָיְתָה זֹאת; הַלַּיְלָה,
לֵיל־קֹדֶשׁ, שָׁט בִּדְמָמָה עַל רָאשֵׁינוּ
וְכָל־הַחַיִּים שָׁקְעוּ בַּמֶּרְחַקִּים.
וּפֶתַע־פִּתְאֹם קוֹל כְּקוֹל הַבַּרְזֶל
בִּפְגֹעַ בַּרְזֶל בּוֹ! עָצַרְנוּ רוּחַ –
וְשֵׁנִית בָּא הַקּוֹל וּשְׁלִישִׁית בָּא –
הִבַּטְנוּ זֶה אֶל זֶה וּשְׁבִיב־גִּיל אֶחָד
מֵעַיִן עָף אֶל עַיִן: הִנֵּה הוּא! –
חִישׁ מִהֲרוּ מַעְדֵּרִים שִׁשָּׁה, שִׁבְעָה,
וַיַּחְפְּרוּ וַיֶּחֶשְׂפוּ מֵעָפָר
וַיַּעֲלוּ תֵבָה קְטַנָּה לִבְלִי־הָדָר,
עֵינֵינוּ קָדְרוּ עִמָּהּ לְמַרְאֶהָ,
אַךְ כַּאֲשֶׁר נִפְתְּחָה – וַיַּךְ הַזֹּהַר,
יָם בִּרְקֵי־פְלָאִים הֵצִיף אֶת־הָעוֹלָם
וְכוֹכְבֵי־מָרוֹם נֶחְבְּאוּ מִבֹּשֶׁת.

הגמדים

כָּל־כּוֹכְבֵי־מָרוֹם נֶחְבְּאוּ מִבֹּשֶׁת –
הַשְׁמַעְתֶּם? אַךְ זֶה אוֹצָר – אוֹצָר מַמָּשׁ!
הַגִּידָה, אָב, מַה־נִּמְצָא בָהּ־בַּתֵּבָה?

הגמד הזקן

הַתֵּבָה מְלֵאָה כֻלָּהּ אַבְנֵי־חֵן,
לֹא יָדַע כָּל־חָלוֹם לְשַׁעֵר מָשְׁלָן.
כָּל־חֶמְדוֹת אֶרֶץ וְשָׁמַיִם יַחַד,
וּשְׁקוּיוֹת הִנֵּה תַּמְצִית כָּל־נְגֹהוֹת,
פֹּה נֶאֶסְפוּ לִמְחוֹל־עֲדָנִים נִפְלָא

הגמדים זה אל זה בתנועה של התפעלות

הוּא רָאָה אוֹצָר – אוֹצַר־מֶלֶךְ מַמָּשׁ!
הוּא רָאָה אוֹצָר – בְּמוֹ־עֵינָיו רָאָה!
הַגִּידָה לָּנוּ, אָב, מַה־מַּרְאֵה אוֹצָר?

גמד א׳

הוֹ סַפֵּר לָנוּ, אָב, אֶת־דְּבַר־הָאוֹצָר!

הגמד הזקן

הֲלֹא סִפַּרְתִּי כְּבָר לָכֶם הַדָּבָר.

גמדים צעירים

אֲנַחְנוּ לֹא שְׁמַעְנוּ עוֹד.

שאר הגמדים

הוֹ סַפֵּר!

לִשְׁמֹעַ פַּעַם עוֹד תְּאֵבִים אָנוּ.

הגמד הזקן נשען בשתי ידיו על מעדרו; כל השאר מקשיבים בשום־לב.

הגמד הזקן

לֵיל סַהַר מָלֵא הָיָה, לֵיל זִיו־מִשְׁנֶה,
וַאֲנִי, עוֹד רַךְ בַּשָּׁנִים, אַךְ זֶה בָּאתִי
בְּסוֹד הַגְּדוֹלִים לַעֲבֹד יַחַד אִתָּם;
עָמַדְתִּי, בְּיָדִי מַעְדֵּר חָדָשׁ,
וְכָבֵד הוּא מִמֶּנִּי, בִּשְׁאָר־כֹּחִי
חָפַרְתִּי בוֹ וָאָשִׁיר בִּמְלֹא־גְרוֹנִי
עִם כָּל־הָעֵדָה הַשּׁוֹקֶדֶת סָבִיב.
מַה־נִּכְבְּדוּ פְּנֵי כֻלָּם, פְּנֵי־יְשִׁישִׁים!
מִזִּיו־הַסַּהַר נָגַהּ מִצְחָם כֶּסֶף
וְקוֹלָם חָתַר עַד לְבַב הָאָרֶץ.

הגמדים שרים

מִקִבְרוֹת מְלָכִים
אוֹצָרוֹת נַחְפֹּרָה,
מִכְמַנִּים שֶׁל זָהָב
וּפְנִינִים וָשֵׁן;
בָּאֹפֶל בַּלַּיְלָה
לְאוֹר־סַהַר נַחְפֹּרָה,
חֲמֻדוֹת נַחְשֹׂפָה
וּשְׂכִיּוֹת כָּל־חֵן.

גמד ה׳ לשכנו, מתוך עבודה, בכעס

חֲפֹר בִּרְשׁוּתְךָ, לֹא לְצַד רְשׁוּתִי.

גמד ו׳

אִיעָצְךָ, בְּנֵה עַל גְּבוּלְךָ חוֹמָה סָבִיב.

גמד ה׳

נְקִי־הַדַּעַת יֵדַע גְּבוּל בְּלִי חוֹמָה.

גמד ו׳

לֹא לִי, כִּי אִם לְךָ הַחוֹמָה דְּרוּשָׁה.

גמד ה׳

וּלְךָ לֹא תוֹעִיל, אָמְנָם, גַּם כָּל־חוֹמָה.

שניהם שופכים את החול בבת־אחת אל מקום אחד.

גמד ו׳

מַטְבֵּעַ־כֶּסֶף!

מכסה במעדרו על המציאה.

גמד ה׳

הִיא שֶׁלִּי!

גמד ו׳

שֶׁלִּי הִיא!

וְחוֹלְלוּ וִרִפְרְפוּ בְּלִי־קוֹל,
כָּל־רֶגַע גִּלָּה, כִּסָּה יֹפִי חָדָשׁ,
וּבַת־צְחוֹק אֲשֶׁר תָּמִים עַל שִׂפְתֵיהֶן.
וּבְנַגַעַת יָד בְּאַבְנֵי־זֹהַר אֵלֶּה
וַתְּהִי כְנוֹגְעָה בְתַעֲלוּמוֹת־מִקְדָּשׁ;
וּבְשַׂחֵק יַד בָּהֶן וַתְּהִי כְאִלּוּ
מְשַׂחָקָה הִיא בִמְדִינוֹת וּבְמַמְלָכוֹת
וְגוֹרַל אַלְפֵי חַיִּים תָּלוּי בָהּ.
הוֹי, יָמִים רַבִּים עָבְרוּ מִנִּי־אָז
וַחֲלִיפוֹת גִּיל וָאֵיד עָלַי עָבָרוּ —
בִּלְבָבִי חַי כְּתְמוֹ וְלֹא יָמִיר
הַהוֹד הַהוּא, בִּנְעוּרַי נִגְלָה לִי,
וּלְזִכְרוֹן זָהֳרוֹ כָּל־יָמַי אֵלֵךְ.

גמד א׳

וְאֵי הָאוֹצָר?

הגמד הזקן

נָמוֹג וְאֵינֶנּוּ

עִם רֶדֶת סַהַר הָיָה כְלֹא־הָיָה,
וְכָכָה אֶחְתֹּר כָּל־הַלֵּילוֹת אַחֲרָיו,
בְּכָל הַפִּנּוֹת וְהַקְּצָווֹת אֶחְפֹּר,
שְׂעָרִי הִלְבִּין, גֵּוִי שַׁח מִזֹּקֶן
וְיָדַי כְּחָרִיּוֹת — אַךְ תִּקְוָתִי
לֹא עֲזָבָה אוֹתִי, וְהִיא תְעוֹדְדֵנִי.

בדברים אחרונים שב לחפור באדמה; גם שאר הגמדים שבים איש לעבודתו; דממה.

גמד א׳

נְשִׁירָה! יָפָה שִׁירָה לָעֲבוֹדָה.

גמד ו׳

יֶשׁ־בִּי הָעֹז, כִּי גַם הָאֱמֶת אִתִּי.

גמד א׳

אֵין־כָּל־מַטְבֵּעַ עוֹד וְהֵם עוֹד נִצִּים.

גמד ג׳

לֹא הָיְתָה כָּל־מַטְבֵּעַ. דְּבַר־מָה נוֹצֵץ
לְעֵין הָאֶחָד רֶגַע וְדִמְיוֹנוֹ
חִישׁ קָסַם לוֹ אֶת־תַּאֲוַת־לִבּוֹ: כֶּסֶף.

הגמדים צוחקים ושבים איש לעבודתו.

גמד ד׳ בהסתכלו בשמים

רְאוּ: עֲנָנָה עוֹלָה! חֶרֶשׁ תִּצְעַד,
כְּחַיַּת־שַׁחַץ גְּדוֹלָה, מֵאֲחוֹרֵי
הַסַּהַר, תִּקְרַב אַט בִּמְזִמָּה שְׁחוֹרָה.

הגמדים מביטים למרום, תנועה של פחד.

הגמד הזקן

כְּבָר הָיָה לְעוֹלָמִים! מָה הַחֲרָדָה?
לֹא יִבְלְעוּ עֲנָנִים אֶת־הַסָּהַר.

גמד ב׳

וְאוּלָם רָבַץ נִרְבַּץ בְּמַחֲשַׁכִּים.

הגמד הזקן

הִגַּדְתִּי לָכֶם וְעוֹד הַפַּעַם אַגִּיד,
לְמַעַן תִּשְׁמְרוּ בִלְבַבְכֶם דְּבָרִי.
לֹא צֵל הַלַּיְלָה הוּא הָאוֹיֵב לָנוּ:
הוּא רַךְ וּדְמָמָה בוֹ וּמְנוּחָה טוֹבָה
וּבְסֵתֶר־כְּנָפָיו מַחֲסֶה מִפְּנֵי רוֹדֵף.
אוֹיְבֵנוּ הוּא הַיּוֹם, אוֹר שֶׁמֶשׁ־יוֹם,

אֲנִי שְׁפַכְתִּיהָ עִם הַחוֹל מִבּוֹרִי.

גמד ה׳

לֹא, כִּי אֲנִי שְׁפַכְתִּיהָ.

גמד ו׳

סוּר מִזֶּה,

אִם חָפֵץ עוֹד בַּחַיִּים לָךְ!

גמד ה׳

סוּר אַתָּה!

רְאִיתֶם תַּקִּיף זֶה?!

גמד ה׳ מכה הצדה את מעדרו של גמד ו׳, זה משיב את ההכאה; חלק מן הגמדים הפסיקו את עבודתם ומתבוננים בסקרנות אל הקטטה.

גמד ה׳ וו׳ יחד, בחרדה

אֵי הַמַּטְבֵּעַ?

הם מגרדים במעדריהם את החול, מחפשים את המטבע — לשוא.

גמד ה׳ מתוך הבור

לְתוֹךְ הֶעָפָר שׁוּב דָּחַקְתָּ אוֹתָהּ!

גמד ו׳

בְּךָ הָאָשָׁם, כִּי נֶעֶלָמָה.

גמד ה׳

לֹא!

כִּי רַק בְּשֶׁל צְמָא־בִצְעֲךָ אָבְדָה.

גמד ו׳

רַק עַל שֶׁלִּי בִצְדָקָה הֲגִנּוֹתִי.

גמד ה׳

עוֹד יֵשׁ בְּךָ הָעֹז לֵאמֹר: צָדַקְתִּי!?

וְהַשִּׁגָּעוֹן גּוֹצֵץ מֵעֵין כֻּלָּם.
מִתְחוֹלֵל הַשִּׁגָּעוֹן עַל הָאָרֶץ
וּמַעֲלֶה הֶבֶל, קֶצֶף, מַעֲמִיד שָׁאוֹן,
מְדַבֵּר תּוֹעָה וּצְחוֹק־עִוְעִים צוֹחֵק
וּמְגֹאַל־דָּם, בְּסַחְיִ וָדָם מִתְבּוֹסֵס:
הֵן אֵלֶּה חַיֵּי בְנֵי־אֱנוֹשׁ בַּשֶּׁמֶשׁ!

גמד ב׳

חָפַצְתִּי לִרְאוֹת רֶגַע פְּנֵי הַשָּׁמֶשׁ!

הגמד הזקן בחרדה

אֶת פְּנֵי הַשֶּׁמֶשׁ לִרְאוֹת? חַס וְשָׁלוֹם!
בִּנְעוּרַי הָיָה רֵעַ לִי, אַף־הוּא
תְּקָפָהוּ יֵצֶר רָע, הִתְאַוְּתָה נַפְשׁוֹ
וַתֶּעְגַּם אֶל מְאוֹר־הַיּוֹם הַזָּר,
עַד חָלָה מִגַּעְגֻּעִים, בְּשָׂרוֹ נָמֵס
וּשְׁנָתוֹ שָׁדְדָה מֵעֵינָיו. פַּעַם
וְהַקַּדַּחַת גָּבְרָה בוֹ וַיִּזְחַל
עַד פִּי הַמְּאוּרָה וְהַיּוֹם בְּתָקְפּוֹ,
וַיִּשָּׂא עֵינָיו יָשָׁר אֶל הַשֶּׁמֶשׁ!
לָעֶרֶב מְצָאנוּהוּ שׁוֹכֵב עֻלְפֶּה:
אוֹר־עֵינָיו נֻטַּל מֶנּוּ. לֹא עוֹד יָדַע
בֵּין אוֹר לָצֵל לְהַבְחִין, לִרְאוֹת דַּרְכּוֹ,
יִתְהַלֶּךְ־בָּהּ, וְלָשִׁישׁ עַל הַמַּרְאוֹת —
אַף נִטְרַד קֹדֶם זְמַנּוֹ מִן הָעוֹלָם.

אור־הסהר כבה פתאם; אפלה גמורה.

הגמדים בחלחלה

מַה־זֶּה?

קול גלגול רעם מרחוק.

הַמַּכָּה אֶת עֵינֵינוּ בְּסַנְוֵרִים,
אֵשׁ אֹכְלָה הוּא, אֵשׁ־תֹּפֶת, צוֹלָה גוּף
וּנְשָׁמָה יָחַד – לֹא כְאוֹר־הַסַּהַר
הַקָּדוֹשׁ, אוֹר־חַיֵּינוּ, אֲשֶׁר חֶסֶד
וָחֵן וְשַׁלְוַת־תֹּם וּצְנִיעוּת כֻּלּוֹ,
הַפּוֹרֵשׂ צָעִיף דַּק עַל־כָּל־הַדְּבָרִים
וַחֲלוֹם שֶׁל טֹהַר עַל־פְּנֵי עוֹלָם יִטְוֶה.

גמד ב׳

וְאֵיכָה יִחְיוּ בְּנֵי־אֱנוֹשׁ בַּשֶּׁמֶשׁ?

הגמד הזקן

שְׁאַל: אֵיךְ יַעֲלוּ צִמְחֵי־רוֹשׁ עַל אָרֶץ?
בִּמְרוֹם הַיּוֹם, בִּמְאוּרַת אֲפֵלַתְכֶם
יֵשׁ כִּי תִתְעוֹרְרוּ בְלֹא־עֵת מִתְּנוּמָה
וּרְאִיתֶם אֵשׁ עַל פִּי הַמְּאוּרָה רוֹבֵץ:
אֵשׁ־חַטָּאת הוּא, מְאַחֵז כָּל־הָעוֹלָם!
וְכִי תַדְבִּיקוּ אָזְנְכֶם לָאֲדָמָה
וּשְׁמַעְתֶּם רַעַשׁ־גַּלִּים רַב מֵרָחוֹק
וַהֲמֻלַּת רִיצָה, טִיסָה וּבֶהָלָה רַבָּה,
וְאֶת־חִיל הָאָרֶץ הַנִּרְקַעַת פֶּרַע –
וִידַעְתֶּם: קוֹל הֲמוֹן הָאָדָם הוּא
בְּשַׁלְהֲבוֹת הַיּוֹם! לְהוּטֵי־מֹחַ
וּמְרֻתְּחֵי־דָמִים אָצִים הֵם, בְּנֵי־אִישׁ,
מְזַנְּקִים פֹּה וָשָׁם בְּאֵין־מַרְגֹּעַ
וְעוֹשִׂים מַעֲשֵׂי־שְׁטוּת וּמַרְבִּים לַהַג,
מִתְלַהְלְהִים וְרוֹדְפִים אַחֲרֵי מָה –
מִי יֵדַע, אַחֲרֵי מָה?

המזיק

אַשְׁחִיתָה אֵפוֹא אֶת־הָעָם בָּהֶם!

ראש השדים

לֹא תוּכַל בָּם לִנְגֹּעַ. שָׁוְא הַדְּבָרִים!
יֵשׁ כֹּחַ־פֶּלֶאִי בָּם, מִקֶּדֶם שָׁמוּר,
וּבְאִישׁוֹן־עֵינָם יֵשׁ נְקֻדָּה אַחַת,
נְקֻדַּת־זִיו, לֹא נַעֲמֹד בָּהּ אַף־רֶגַע.

המזיק

מָה עֵצָה אֵפוֹא וְתַחְבּוּלָה נֶגְדָּם?

ראש השדים

לְהַתִּישׁ כֹּחָם — זֹאת הִיא הַתַּחְבּוּלָה!
מְעַט מְעַט, מֵרָחוֹק, וּבְלִי־הֶרֶף,
מְצוּדָה פֹּה וְשָׁם וְרֶשֶׁת סָבִיב,
עַד יִלְאוּ, עַד יָקוּצוּ בְחַיֵּיהֶם
וּמֵאֲלֵיהֶם יִפְּלוּ וְלֹא יָקוּמוּ.

המזיק

הַאֵין דֵּי־עֹז לְאַשְׁמְדַאי הַגָּדוֹל,
כִּי יֹאחֵז בְּתַחְבּוּלוֹת־עָרְמָה אֵלֶּה?

ראש השדים

הוֹי בֶּן־בְּלִיַּעַל! הַאִם תָּטִיל סָפֵק
בְּהוֹד־מַלְכוּתוֹ, שֶׁכָּל־יָכֹל הוּא?
אַךְ אֵין זֹאת כִּי אִם דֶּרֶךְ מִשְׂחָק לוֹ,
כְּשַׂחֵק חָתוּל שַׁאֲנָן וּשְׂבַע־טֶרֶף
בְּעַכְבַּר־צֵידוֹ. אָמְנָם נִדְמֶה פֹּה,
כְּאִלּוּ עוֹד מְעַט וְהַצַּיִד נִמְלָט,
וְלָכֵן עַל הַמִּשְׁמָר! מַהֵר אַתָּה

גמד א'

הַמַּשְׁחִית בָּא!

הגמד הזקן

אִישׁ לִמְאוּרָתוֹ!

וְשְׁבוּ וְחַכּוּ דֹם עַד יַעֲבֹר זָעַם!

רעם חזק; הגמדים מתפזרים לכל העברים.

קול שריקה ונהימה פראית מרחוק, ר א ש ה ש ד י ם בא בקפיצה אחת מבהילה, שהוא קופץ בעזרת שלש־הקלשון הגדול שלו; הוא שורק; מבין הסלעים וממעלה הגבעות באים ברפרוף ובקפיצות משֻנות ה ש ד י ם, מבטם מטמטם ומבריק כאחד וקרניהם הקטנות מאירות בעין הגפרית, כל תנועותיהם מבהלות והם נוהמים מזמן לזמן נהימה של רגז.

ראש השדים

חִישׁ הֵנָּה! זֶה הַמָּקוֹם! גַּלְגְּלוּ
אֲבָנִים גְּדוֹלוֹת, רִגְבֵי־צוּרִים, הֵנָּה!
הַחֵל הָאַחֲרוֹן נֶהֱרַס; הֵמָּה הוֹלְכִים
וְחוֹתְרִים בִּבְלִי־מַעְצֹר לַמַּטָּרָה.
הֵחָפְזוּ, יַלְדֵי־תֹפֶת, שִׁפְכוּ גַּלִּים
וְחוֹמוֹתַיִם בְּנוּ עַל פִּי הַמְּעָרָה!
מַהֵרוּ!

השדים עונים בנהימה של רצון, קופצים פה ושם, מגלגלים אבנים כבדות ומתחילים בבנין. אליהם נטפלת גם כנופיה של מ ז י ק י ם — סוג נמוך של שדים, זנבם ארך יותר וקרניהם שחורות ובלתי־מאירות.

מ ז י ק אחד בא בבהלה רבה עד לפני ראש השדים.

המזיק בהשתחוותו השתחויה משֻנה

הוֹ אָדוֹן! לָמָּה כָּל־הַתְּכוּנָה? צַו
וַאֲחַנְּקֵם רֶגַע־חִישׁ. רַק שְׁנַיִם הֵמָּה!

ראש השדים

רַק שְׁנַיִם תִּרְאֶה — וַאֲנִי רוֹאֶה עָם!

כמו למעלה

שד א׳

הוּא קִלֵּל אֶת
מַלְכֵּנוּ...

שד ב׳

אֶת־מַלְכֵּנוּ! וּמִפִּיו
הִתְפָּרֵץ רֶגַע לַהַב...

שד א׳

לַהַב־תְּכֵלֶת!
וְאוּלָם בּוֹ־בָּרֶגַע חָלַשׁ...

שד ב׳

חָלַשׁ
וְלֹא יָכֹל הוֹצֵא הֶגֶה עוֹד...

שד א׳

לֹא יָכֹל
כְּאִלּוּ נֶחֱרַךְ מִן הָאֵשׁ בְּעַצְמוֹ!

ראש השדים *בתנועה של בוז*

אֵין זֶה מְסֻכָּן עוֹד; תְּנוּ לוֹ וְיָמוּת!

המקבל *בשארית כחו*

אָנֹכִי מֵת – לֹא מֵת אָנֹכִי – נַפְשִׁי
שׁוֹאֶפֶת עוֹד – בַּלַּהַב עוֹלָה הִיא,
הִיא תָשׁוּב מִן הַלַּהַב –
לְהַשְׁלִים חֶפְצָה עַל אֲדָמָה תָשׁוּב.

ראש השדים

הוֹצִיאוּ אֶת־הָאִישׁ אֶל־שְׂפַת הַנַּחַל:
בְּיַד הָעוֹרְבִים שָׁם לוֹ יַפְקִיד נַפְשׁוֹ!

שני השדים מוציאים את הזקן.

וַעֲצֹר עִם מֵרֵעֶיךָ אֶת־הַחוֹתְרִים

בְּצוּרֵי־מִכְשׁוֹל, פְּחָתִים, בִּצְעֵי־רֶפֶשׁ –

בפנותו אל העובדים

וְאַתֶּם פֹּה הָחִישׁוּ אֶת־הַמְּלָאכָה

וְנִטְעוּ סְלָעִים גְּבֹהִים עַל מְבוֹא

הַמְּעָרָה, תְּלוּ מִלְמַעְלָה אֶת־שִׁבְרֵיהֶם,

כִּי יִפְגְּשׁוּ בִבְרָכָה אֶת־הַהוֹרֵס!

המזיק נעלם; השדים נוהמים ואצים במלאכה; רעם ממשך.

שני שדים צעירים סוחבים בזקן המקבל ומביאים אותו לפני ראש השדים; פני הזקן כפני מת, הוא נושם בכבדות.

שד א׳

לֹא־הַרְחֵק מִן...

שד ב׳

לֹא־הַרְחֵק מִן הַמְּעָרָה

מְצָאנוּ, אָדוֹן, אֶת־הָאִישׁ...

שד א׳

הָאִישׁ

מִסְתַּתֵּר בֵּין הַשִּׂיחִים...

שד ב׳

בֵּין הַשִּׂיחִים

אֵין זֹאת כִּי מְרַגֵּל הוּא...

שד א׳

מְרַגֵּל הוּא!

(בלשון תכופה, זה לתוך דברי זה)

ראש השדים מתבונן בזקן

זֶה זָקֵן עָלוּב – מַה־תְּבַקְּשׁוּ מִנּוּ?

הֲלֹא גֹוֵעַ הוּא!

ראשׁ השדים דוחה אותה מעליו בשאט־נפש

לְכִי־לָךְ, חֶלְאַת כָּל־הַזְּמַנִּים! סוּרִי!

אֲנִי -- וָאַתְּ? אֲנַחְנוּ? מָתַי? אֵיפֹה?

הֲנִסְתְּרָה בִינָתֵךְ, זְקֵנָה פְתַיָּה?

מָה עָלָה בְקָדְקֳדֵךְ אֲשֶׁר שָׁמֵם?

וְאֵיךְ תָעֵזִּי?!

מגיף עליה את שלש־הקלשון, היא מיבבת ומתחמקת.

אחד השדים אשר על תל המערה, בקול פחד

אָדוֹן, לַפִּיד בּוֹעֵר

מֵרָחוֹק מִתְנוֹעֵעַ – יָשָׁר הֵנָּה!

ראשׁ השדים

הֵם הִנָּם!

ד.א שורק, כל השדים קופאים רגע תחתם, אחרי־כן קופצים קפיצה אחת יחד ונעלמים; המכשפה דולגת אחריהם בבהלה. רעם רחוק, אחרון; אפלה ודממה.

מזה ומזה זוחלים על־ארבע ויוצאים בחשאי שני גמדים, מַעדרם תחת בית־שחיָם; הם עוצרים לרגעים ומאזינים; קול אבן נעתקת פתאם ממקומה מבריח את שניהם על עקֵבם.

כעבור רגע הם שבים ויוצאים, זוחלים בזהירות ומרגישים פתאם זה בזה, כשהם רובצים באמצע פנים אל־פנים.

גמד א׳

מַה־תַּעֲשֶׂה פֹּה?

גמד ב׳

אֲנִי... אֲנִי מְטַיֵּל!

גמד א׳

בְּשָׁעָה טְרוּפָה זוֹ?

גמד ב׳

בְּשָׁעָה זוֹ!

מן העבר השני דוהרת ובאה בחפזון, רכובה על מטאטא, המכשפה; עוצרת ומתבוננת רגע בעושי־המלאכה, צוהלת ומרקדת משמחה.

המכשפה

כָּכָה, כָּכָה!

תָּבֹא בְּמַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם בְּרָכָה!

זִרְעוּ הַמָּקוֹם אֲבָנִים ·אֲבָנִים,

קוֹצִים, בַּרְקָנִים,

מְצוּדוֹת וַחֲרָמִים,

סִגְרוּ וְכַסּוּ עַל דֶּרֶךְ הַמְּעָרָה,

עַד אִם נִסְתָּרָה,

עַד אִם נִשְׁכָּחָה

וְזֵכֶר לֹא יִהְיֶה לָהּ עוֹד לְעוֹלָמִים!

רואה את ראש השדים, פורשת כפֶּיה לְעֻמתו בהתפעלות

הוֹ מַחְמַד־לִבִּי! הוֹ אִישׁוֹן־עֵינִי!

אֶחָד אַתָּה לִי וְאֵין שֵׁנִי.

כַּמָּה יְרָחִים וְכַמָּה שָׁנִים

חָלְפוּ מֵאָז הִתְרָאִינוּ פָּנִים!

זְכֹר אֶת־הַלֵּילוֹת, לְנֹגַהּ הַסַּהַר

יַחַד סָעַרְנוּ בִּמְחוֹלַת־יַעַר,

עַל עֶרֶשׂ־בְּשָׂמִים דּוֹדִים רָוִינוּ,

צְחוֹק וּמַהֲתַלּוֹת מִלֵּאנוּ פִּינוּ.

בֹּא וְאֶשַּׁק אֶת־זְקָנְךָ, זְאֵבִי,

בֹּא וְאֶלְחָצְךָ לִיצוּרֵי־גֵוִי,

נֵצֵא בִּמְחוֹלוֹת, כַּאֲשֶׁר אָהַבְנוּ...

תופסת בו ומנַסה להסתובב עמו.

גמד ב' מעמיד פנים של תמיהה.

גמד א'

כִּי חָרֹד תֶּחֱרַד הָאֲדָמָה תַּחְתָּהּ
לְנַפֵּץ אַבְנֵי רַעֲמֵי־אֵל עַל רֹאשָׁהּ,
כָּל־כִּלְיוֹתֶיהָ תֵּהָפַכְנָה בָּהּ
וַאֲשֶׁר מֵעוֹלָם נָם בְּעֹמֶק־חֻבָּהּ
אַל שִׁטְחָהּ יָשְׁלַךְ עָל — וּבְשָׁעָה זוֹ,
כִּי יֵצֵא אַמִּיץ־לֵב וּבְיָדוֹ מַעְדֵּר
וְגֵרַד רַק מִלְּמַעְלָה עוֹר־קְלִפָּתָהּ —
וּלְאוֹר הַבָּרָק...

גמד ב'

...אוֹצָר לוֹ יִתְגַּלֶּה!

גמד א'

יָדַעְתָּ זֹאת!

גמד ב'

יָדַעְתִּי.

גמד א' נדהם, אחרי רגע

וְאַתָּה מַאֲמִין?

גמד ב'

הֵן טוֹב לְנַסּוֹת תָּמִיד.

גמד א'

הָבָה נַחְפֹּר!

גמד ב'

נַחְפֹּרָה!

שניהם קופצים בבת־אחת על רגליהם.

גמד א'

שׁוּר, מַה־גְּדוֹלָה הַהֲפֵכָה!

גמד א׳

וְאֵינְךָ יָרֵא כְּלָל?

גמד ב׳

אֵינֶנִּי יָרֵא!

אחרי דממה

וְאַתָּה מָה?

גמד א׳

אֲנִי... אֲנִי מְטַיֵּל!

גמד ב׳

בְּשָׁעָה טְרוּפָה זוֹ?

גמד א׳

בְּשָׁעָה זוֹ!

גמד ב׳

וְאֵינְךָ יָרֵא כְּלָל?

גמד א׳

עֵינֶיךָ רוֹאוֹת!

הם בוחנים זה את פני זה, פתאם פורצים בצחוק.

גמד א׳

אַךְ בַּעַל־מְזִמּוֹת אַתָּה!

גמד ב׳

אָמְנָם כֵּן,

אַךְ בַּעַל־מְזִמּוֹת אַתָּה!

בוחנים שוב זה את פני זה — ופורצים בצחוק.

גמד א׳ מתקרב אל ב׳, בקול־תעלומה

שְׁמַע־נָא, רֵעַ!

הָאֱמֶת הִיא – יֵשׁ אוֹמְרִים, כִּי... הָאֱמֶת,

כִּי יָפָה שָׁעָה זוֹ לְגִלּוּי אוֹצָר?

הַהִכְבִּיד זְמָן עָלֶיהָ נֵטֶל־סְלָעָיו

אִם יַד הַמְּרֵעִים, שׁוֹמְרֵי עִקְבוֹתֵינוּ,

זֶה־עַתָּה הָיְתָה בָּהּ לְסָתְמָהּ שֶׁבַע?

יְהִי אֲשֶׁר יְהִי – בַּל נִתְמַהְמֵהַּ!

הַחֲזִיקִי אַתְּ בַּלַּפִּיד וְהָאִירִי,

אֲנִי לַמְּלָאכָה אֶגַּשׁ, וְאִם גַּם קָשָׁה.

אהליבה משמיטה לארץ את התרמיל, נוטלת את הלפיד; אורי מניף את פטישו, רסיסים נופלים, אבנים מתגלגלות מפּה ומשם.

אורי מתבונן סביבו

מִי יַעֲזֹר לִי לְפַנּוֹת שְׁבָרִים אֵלֶּה?

יָדַיִם דְּרוּשׁוֹת לִי, יָדַיִם אֶלֶף,

לְהָחִישׁ אֶת־הַמְּלָאכָה וּלְהַשְׁלִימָהּ

בְּשָׁעָה זוֹ, שְׁעַת־רָצוֹן, פֶּן תִּתְחַמֵּק!

מרגיש בגמדים, מושך ומוציא אותם ממחבואם

הוֹ אַתֶּם, בְּרוּאִים קְטַנִּים וְסַקְרָנִים!

מַה־תֵּשְׁבוּ פֹּה כְּאוֹרְבִים בַּמִּסְתָּרִים?

אַל תִּרְהוּ וְאַל תַּבִּיטוּ בִי בְחֶשֶׁד!

הַאִם רַק שְׁנַיִם אַתֶּם? לֹא, יָדַעְתִּי:

מְקוֹם יֵשׁ גַּמָּדִים, יֵשׁ גַּמָּדִים רַבִּים.

מוחא כף אל כף וקורא; לקול דבריו מציצים הגמדים זה אחר זה ממאורותיהם

צְאוּ, צְאוּ, צְאוּ, גַּמָּדִים זְרִיזִים,

מִמְּאוּרוֹתֵיכֶם הָאֲפֵלוֹת צֵאוּ!

הִקָּבְצוּ כֻּלְּכֶם יַחַד, אִישׁ לֹא נֶעְדָּר!

יֵשׁ מִפְעָל רַב, הַמְצַפֶּה לְעֶזְרַתְכֶם.

מְעָרַת־מֶלֶךְ פֹּה, בָּהּ נָם הַמֶּלֶךְ,

כִּי יִיקַץ – וְהִתְחַדְּשׁוּ יְמֵי־קֶדֶם

הַאֻמְנָם זֶה הַמָּקוֹם, בּוֹ חָפַרְנוּ?

מַה־שֻּׁנּוּ פָּנָיו!

גמד ב׳

סִמָּן טוֹב הוּא לָנוּ!

הם חופרים. מבין הסלעים נגלה אור.

קול אורי בהיר וחזק

אֵין זֹאת כִּי פֹה הוּא! לִבִּי אוֹמֵר לִי.

הגמדים קופאים תחתם.

גמד א׳

קוֹל־אָדָם!

גמד ב׳

נֹגַהּ אֵשׁ! –

קול אורי

כֵּן, זֶה הַמָּקוֹם!

הגמדים בורחים בבהלה, מסתתרים מאחרי אבן.

בצעדים מהירים בא אורי, לפיד־אש בימינו ופטיש כבד על כתף־שמאלו; אחריו — אהליבה, עטופה מַעֲפֹּרֶת ותרמיל־הדרך בידה. אורי מרים את הלפיד ומסתכל במקום.

אהליבה בעליצות

זֹאת הַמַּטָּרָה – מַה־יִּחַלְנוּ לָהּ,

כִּמְעַט אָמַרְנוּ: נִפֹּל וְלֹא נִרְאֶנָּה,

וּפִתְאֹם – הִנֵּה הִיא!

אורי

זֹאת הִיא הַמְּעָרָה,

מְצוּקֵי־צוּרִים סָגְרוּ עַל מְבוֹאָהּ.

וְהֻגַּד הֻגַּד: אִישׁ כִּי יָבֹא, יִדְפֹּק

בְּדַלְתָּהּ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים – וְנִפְתָּחָה.

אֲנִי אֲפוֹרְרֵן בְּפַטִּישׁ תְּחִלָּה.

הגמדים זה אל זה בהתפעלות

הַשְׁמַעְתֶּם? אוֹצְרוֹת־מֶלֶךְ גְּנוּזִים שָׁמָּה;

צְרוֹר־פָּז לְגַמָּד, קֻפַּת־פָּז לְגַמָּד...

הַאִם נְנַסֶּה? לָמָּה לֹא נְנַסֶּה?

הם קופצים זה אחר זה ממאורותיהם, חוץ מן הגמד הזקן.

אורי בהניפו את פטישו

צְרוֹר־פָּז לְגַמָּד, קֻפַּת־פָּז לְגַמָּד!

רַק עוּשׁוּ, חוּשׁוּ וַעֲשׂוּ הַמְּלָאכָה;

כָּל־רֶגַע יָקָר הוּא – בַּל תַּחֲמִיצוּהוּ!

הגמד הזקן

הַפְּתָאִים, כִּי תַאֲמִינוּ לְכָל־דָּבָר!

הֲיִכְרֶה פַּטִּישׁ אוֹצָר? אִם יְדֵיכֶם,

לְמוּדוֹת־מַעְדֵּר, סְלָעִים תְּגַלְגֵּלְנָה?

רַק חֶלְקָה זוֹ תַּשְׁחִיתוּ בָּאֲבָנִים

וְתִסְתְּמוּ הַבּוֹרוֹת, חָפְרוּ אָבוֹת,

וּמְאוּם לֹא תִשְׂאוּ בַּעֲמַלְכֶם־הָבֶל!

אורי

מַה־תֵּדַע אַתָּה, זָקֵן, מֵאוֹצָרוֹת,

מַה־מְּלֶהָבוֹת, יַחֲצֹב פַּטִּישׁ־אֵיתָן

מִצּוּרֵי־עֹז? – אַךְ לֹא עֵת־דְּבָרִים עָתָּה:

הָעוֹשֶׂה יַעֲשֶׂה וְהֶחָדֵל יֶחְדַּל

וְלֹא יָנִיא אֶת־אֲחֵרִים מִמַּעֲשֵׂיהֶם!

פונה ומניף את פטישו על החומה; קבוצות גמדים מזדרזות לגשת אל העבודה.

הגמד הזקן

מַעֲשֵׂיהֶם־הֵם יְנִיאוּם מִמַּעֲשֵׂיהֶם...

נאסף אל מאורתו.

וְהָאָרֶץ תָּשׁוּב תָּזוּב דְּבַשׁ וְחָלָב.
רְאוּ: אֲבָנִים חוֹסְמוֹת פִּי הַמְּעָרָה —
נַסִּיעֵן וְנָעִירָה אֶת־הַמֶּלֶךְ!

הגמדים זה אל זה

מַה חָפֵץ הוּא הָאִישׁ? מָה הוּא מְדַבֵּר?
מָה חָפֵץ הוּא, מַה־דּוֹרֵשׁ הוּא מִמֶּנּוּ?
כָּל־סְלָעִים אֵלֶּה לָנוּ לְהַסִּיעַ?!

אורי

הַקְשִׁיבוּ, הַגַּמָּדִים: אֵין כָּל־קָרְבָּן,
לֹא תִשְׁוֶה הַמַּטָּרָה בּוֹ הַנַּעֲלָה,
הָאֶחָד לֹא יַסִּיעַ הָאֲבָנִים,
הָרַבִּים יַעֲשׂוּ זֹאת בְּחֵרֶף־נַפְשָׁם.
כִּגְדֹל הַמִּפְעָל יִגְדְּלוּ הַכֹּחוֹת.

הגמדים

מַה־בֶּצַע, כִּי נְחָרֵף אֶת־נַפְשֵׁנוּ?
מַה־בֶּצַע, כִּי נְכַלֶּה כֹּחוֹתֵינוּ?
אֲנַחְנוּ בִּשְׂכָרֵנוּ מַה־נְּקַבֵּל?

אורי לעצמו

אֵיךְ לִי לְדַבֵּר אִתָּם? אֵיכָה לִמְשֹׁךְ
לְבָבָם אֶל הַמְּלָאכָה, וְהִיא דוֹחֶקֶת?

מסתכל פה ושם באדמה כמחפש, מתעורר פתאם כמו לנצנוץ רעיון; אל הגמדים

הַקְשִׁיבוּ, הַגַּמָּדִים: אוֹצְרוֹת־מֶלֶךְ
בַּמְּעָרָה, לִבְלִי־עֵרֶךְ לָמוֹ, גְּנוּזִים;
צְרוֹר־פָּז לְגַמָּד, קֻפַּת־פָּז לְגַמָּד!
רַק עִזְרוּ לְהַבְקִיעַ אֶל הַמְּעָרָה.
הָגוּ אֶת הָאֲבָנִים מִן הַדֶּרֶךְ,

גמד א׳

יָדַעְתִּי, כִּי כֵן יִהְיֶה.

גמד ב׳

זֶה שְׂכָרֵנוּ!

הם מרימים את הפצועים ותומכים בהם.

אורי בגיל־נצחון

טוּר אֶחָד נָפַל – יִפֹּל גַּם הַשֵּׁנִי!

הִזְדָּרְזוּ, הַגַּמָּדִים, אוֹן הוֹסִיפוּ

וּמַהֲרוּ וּפַנּוּ אֶת־הַשְּׁבָרִים!

הגמדים נחפזים לְמַלֹּא את פקֻדתו; קבוצה קטנה נשארת סביב גמד ג׳ וד׳ הפצועים.

גמד ג׳

דִּמִּיתִי, כָּל־הָהָר עָלַי הִתְמוֹטֵט –

וְהִנֵּה חַי אָנֹכִי. לֹא! לֹא אוֹסִיף

לְשַׂחֵק מִשְׂחָק תָּפֵל זֶה וּמְסֻכָּן.

גמד ד׳

הוֹי, לוּ שָׁמַעְתִּי בַּעֲצַת הַזָּקֵן!

גמד ה׳

הַזָּקֵן קָדוֹשׁ הוּא וּדְבָרוֹ אֱמֶת.

גמד א׳

וְאוּלַי יֵשׁ בְּכָל־זֹאת שָׁם אוֹצָרוֹת?

גמד ב׳

כֵּן, אוּלַי יֵשׁ? כֹּה אַמִּיץ־לֵב הָאִישׁ

וְנוֹרָא הוּא!

גמד ה׳

הֲיָרֵא אַתָּה אוֹתוֹ?

גמד ב׳

אֲנִי? אֵינֶנִּי יָרֵא!

אורי עם תנופות־פטיש חזקות

הַךְ־הָךְ, הַפַּטִּישׁ, הָךְ!

וְאִם שֶׁבַע יַקְשֶׁה עָרְפּוֹ צוּר –

הִכָּנַע גַּם יִכָּנַע שׁוּר!

הַךְ־הָךְ!

הַךְ־הָךְ, הַפַּטִּישׁ, הָךְ!

כֹּה מַכֶּה לִבִּי גְּדוּשׁ־אֱיָל

מִתְאַוַּת־אֵל סוֹעֶרֶת עָל –

הַךְ־הָךְ!

הגמדים מתאמצים לגלגל ולסלק את רסיסי־הסלעים לצדדים, מתיגעים עד־מהרה ונאנקים מרב עמל.

גמד א׳

מַה־קָּשֶׁה הוּא! אֵין עוֹד כָּל־רוּחַ בִּי.

גמד ב׳

כָּל־גּוּפִי זֵעָה שׁוֹטְפָה, יָדַי צָבוֹת.

גמד ג׳

חָפַצְתִּי לִרְאוֹת כְּבָר קֵץ הַחִזָּיוֹן.

גמד ד׳

מִי יֵדַע, אִם לֹא צָדַק מְאֹד הַזָּקֵן.

גמד ה׳

הַזָּקֵן קָדוֹשׁ הוּא וּדְבָרוֹ אֱמֶת.

אורי

מַה־זֶּה לָכֶם? אַךְ זֶה הַחִלֹּכֶם לַעֲשׂוֹת

וּכְבָר נִלְאֵיתֶם? לָעֲבוֹדָה, נִרְפִּים!

הגמדים, תפושים יראה סתומה, מזדרזים בעבודתם. אורי מכה עוד אחת ושתים בסלע האמצעי והוא מתפורר. הגמדים צוחים מבהלה. גמד ג׳ מפרפר תחת רגב־סלע, אשר הפיל אותו; גמד ד׳ אוחז ברגלו הפצועה.

כְּתַבְנִית פֶּתַח פֹּה, בַּסֶּלַע חָצוּב:

הַפֶּתַח הוּא לַמְּעָרָה, וְהוּא סָתוּם!

פְּעָמִים שָׁלֹש אַךְ — הֲיִפָּתֵחַ?

הוא מַכֶּה אחת — רעם חנוק וממֻשך מן המעמקים כבשעת רעידת־אדמה.

מַכָּה שנית — רעם אדיר וחפשי, אבנים מתגלגלות ברעש ונופלות ממרום האויר, אבן אחת פוגעת בלפיד אשר ביד אהליבה, הלפיד שוקע מידה וכָבֶה. בהלה ומבוכה. הגמדים רצים הנה והנה וצועקים, נמלטים לכל הצדדים. אחדים מהם נופלים על פניהם ורובצים בלי־נוע.

אורי מַכֶּה בשלישית — הפתח נפתח. אור תכלת־כסף בוקע מעֹמק המערה. אורי ואהליבה נרתעים לאחור, נדהמים מהוד החזיון. על ערש־זהב, במלא חליצתו, שוכב ד ו ד ה מ ל ך, כנור־זהב למראשותיו, לימינו על הקיר חרב שלופה ולעֵבר מראשותיו משמאל — כד־מים גדול.

קהאון גמור.

המלך מושיט את כפיו לאט־לאט, שוהה זמן־מה — ומשיבן לאט אל חיקו.

אורי מתעורר כמו מתרדמה

הָהּ אֵלִי! כַּד־הַמַּיִם...

הוא קופץ ממקומו ורץ אל המערה. האור כבה, רגליו מועדות; אבנים רבות נשפכות ממעלה התל, נערמות על פתח המערה וקוברות למחצה את אורי.

אהליבה ממהרת אליו בחלחלה

אוּרִי! אוּרִי!

הגמדים, אשר נפלו על פניהם, מתחמקים בחפזון.

אהליבה בכרעה על אורי השוכב כמת

אוֹי וַאֲבוֹי לִי, שִׁמְשִׁי, חַיַּי! — קוּמָה,

הוֹ קוּמָה — פְּקַח עֵינֶיךָ!

אורי מתעורר, מתנער לאט וקם על רגליו, עומד תחתיו כקופא ומביט נכחו; אהליבה תומכת בו.

אורי אחרי דממה, בקול כמְקֻבר

הַכֹּל עָבַר!

גמד ה׳

גַּם לֹא אָנִי!

אורי מתוך עבודתו

הָס! מָה הַלַּהַג שָׁם? אֶל הָעֲבוֹדָה!

כל שאר הגמדים ממלאים כרגע את הפקדה.

אורי בהניפו פטישו על לב החומה השנית

הַךְ־הָךְ, הַפַּטִּישׁ, הָךְ!
מַה־יַּעֲלֹץ הָר וָגַיְא וּתְהוֹם
בִּמְלֹאת הַתִּקְוָה, בְּקוּם הַחֲלוֹם!
הַךְ־הָךְ!

הַךְ־הָךְ, הַפַּטִּישׁ, הָךְ!
וְאִם טוּרִים שִׁבְעָה יַעֲמֹד צוּר –
טוּר יִפֹּל תַּחְתָּיו אַחַר טוּר!
הַךְ־הָךְ!

הסלע מתפוצץ לבהלת הגמדים. זעקה קלה פורצת מפי אורי: רסיס־אבן פגע בידו השמאלית.

אהליבה ממהרת אליו, בחרדה

מַה־יֵּשׁ? הָהּ אֵלִי! דָּם... הַרְאֵנִי־נָא!

אורי

לֹא־כְלוּם! רַק פֶּצַע קַל.

מוחה את הדם ומוצצו בשפתיו.

גמד ג׳ וד׳ בּרטון

כַּךְ יָאֶה לוֹ!
כַּךְ יָאֶה לוֹ! כֵּן יִרְאֶה זֹאת מִבְּשָׂרוֹ,
כֵּן יֵדַע מָה מַכְאֵב, כָּאַבְנוּ אָנוּ!

אורי אחרי ירקו את הדם מפיו

אֵין דָּבָר עוֹד – הַבִּיטִי־נָא וּרְאִי:

אָחוּשָׁה זֹאת, לֹא רַבִּים הֵם עַל־אָרֶץ
וְלֹא יִמַּנֵּם אֵל לָאִישׁ פַּעֲמָיִם.
וְלִחְיוֹת וְלָדַעַת: הָיָה רֶגַע
וְהַכֹּל הָיָה מוּכָן לְפָנֶיךָ,
רַק צַעַד אֶחָד, מִשְׁלַח יָד – וּלְךָ הוּא,
כֹּל צָמְאָה נַפְשְׁךָ בַּחֲלוֹם וּבְהָקִיץ – לָךְ,
וְאַתָּה אֶת־הַצַּעַד לֹא צָעַדְתָּ
וְיָדְךָ לֹא שָׁלַחְתָּ אֶל אָשְׁרֶךָ
וְהָרֶגַע גָּז... הוֹי חֶרְפָּה, חֶרְפָּה, חֶרְפָּה!

אהליבה

אִם־גַּם רֹאשׁ הַמַּטָּרָה לֹא הִשַּׂגְתָּ –
כְּגִבּוֹר־אֵל נֶאֱבַקְתָּ כָּל־הַדֶּרֶךְ
וַתָּשַׁר אֶל־כָּל־מַלְאָךְ רָע וַתּוּכָל.
אַף אַתָּה זְכוּת לְךָ לְפָאֵר רֹאשְׁךָ
בְּזֵר־הַדְּפַנִּים, נוֹעַד לָךְ.

אורי

הָהּ לֹא!
לֹא יַעֲטֹר רֹאשׁ הַנּוֹפֵל זֵר־נִצָּחוֹן
וְלוּ גַּם לִפְנֵי הַמַּטָּרָה יִפֹּל.

בדממה, כמו לעצמו

הֵן אָמְנָם עִם־כָּל־צַעַד אוֹן הוֹסַפְתִּי;
יְלִיד־אַשְׁמַנִּים, לָמֹד סֵבֶל אִלֵּם,
הִתְפָּרֵץ כְּמוֹ מִמַּאֲסַר־עוֹלָם רוּחִי,
וַחֲיָלִים רַבִּים, לֹא יְדַעְתִּים בִּי,
הִתְעוֹרְרוּ כְּמַעְיְנֵי־זִיו בָּאָבִיב

אהליבה בסובבה אותו ובמששה יצוריו בדאגה

הֲשָׁלוֹם לָךְ? הֲתָחוּשׁ כְּאֵב שֶׁהוּא?

אורי כמו לא מִזֶּה

מַה־כְּאֵב־הַגּוּף, אִם רְצָצָה הַנְּשָׁמָה?

אהליבה

מַה־תֹּאמַר?

אורי צועד צעד וצונח על אבן; אהליבה כורעת לרגליו, עֵרָה וחרֵדה עליו.

אורי אחרי דממה, בקול כבד

הַכֹּל עָבָר!

אהליבה

לֹא! לֹא, אוּרִי!

אַל תֹּאמַר: הַכֹּל עָבָר!

אורי לאט

כִּי עָמַדְנוּ

רְפֵי־לֵבָב בְּרֶגַע גְּדוֹל זֶה,

גַּם יוֹם גַּם לֵיל יִחַלְנוּ לוֹ, בְּהוֹשֵׁט

הַמֶּלֶךְ כַּפָּיו אֶל הַמַּיִם, וַאֲנַחְנוּ

הַמַּיִם לֹא יָצַקְנוּ וְאֶת־הַמֶּלֶךְ

מִשְּׁנָתוֹ לֹא עוֹרַרְנוּ –!

אהליבה

אוּלַי יָשׁוּב –

הֲלֹא עוֹד יָשׁוּב רֶגַע גָּדוֹל זֶה!

אורי

הָהּ לֹא בִמְהֵרָה יָשׁוּב. רִגְעֵי־נֵצַח

כְּמוֹ־אֵלֶּה, בָּם כָּל־מִשְׁאֲלוֹת־הַלֵּב

כְּבְדֶרֶךְ־נֵס לְהִתְקַיֵּם עוֹמְדוֹת פִּתְאֹם,

קול המכשפה מרחוק, קול גדול וממֻשך

חִי חִי־חִי!

חִי־חִי חִי־חִי־חִי!

אורי מתנער בכח, אחרי דממה

שׁוֹמַעַת אַתְּ?

צוֹחֶקֶת הִיא, לוֹעֶגֶת, הָאֲרוּרָה!

הַאָמְנָם נִסְבַּל תְּרוּעַת־גִּיל נִצְחוֹנָהּ?

הַאָמְנָם הִיא הִיא הַמְנַצַּחַת?

אהליבה בעז

לֹא!

עַד־עוֹלָם לֹא! לֹא תְהִי כָזֹאת לְעוֹלָם! —

שְׁמָעֵנִי, אוּרִי: גַּם אֲנִי בַדֶּרֶךְ

גָּדַלְתִּי וְהָיִיתִי לְאַחֶרֶת;

חָלַקְתִּי אִתְּךָ גִּיל וּתְלָאָה יַחַד,

וְאִם אָשָׁם בָּךְ, אָשַׁמְתִּי גַם־אָנֹכִי.

אַל תָּנִיד רֹאשׁ, אַל תֹּאמַר לֹא, חֲבִיבִי!

לֹא עוֹד אֲנִי בַת־יַעַר קְטַנָּה זוֹ,

רַק מַעְגַּל־שִׁבְיָהּ תֵּדַע וַעֲנוּתָהּ,

מֵאֵשׁ לְבָבְךָ אֵשׁ בִּי נִצְּתָה קְדוֹשָׁה

וּבְסַעֲרַת הַחֲלִיפוֹת וְהַפְּגָעִים

עַל דֶּרֶךְ תִּקְוָתֵנוּ חָזְקָה נַפְשִׁי:

הִכַּרְתִּי עוֹלָם גָּדוֹל, לֹא שִׁעַרְתִּיו,

וְכֹחַ טָמִיר צָץ לִי מִמַּעֲמַקִּים,

וְהִנֵּה אֵדַע: אִשְׁתְּךָ אָנֹכִי.

וְעַתָּה שְׁמַע: אָז בְּאֶחֱזוֹ הַמַּחֲלָה

כְּחַיָּה רָעָה בָךְ לְטָרְפְךָ חַיִּים,

וַיֶּהֱמוּ וַיִּקְפְּצוּ לַמֶּרְחָב,
נְבוּכֵי־דְרוֹר, מִשְׁתּוֹמְמִים עַל־עַצְמָם
וּשְׂמֵחִים לָחוּשׁ כֹּחָם וּצְמִיחָתָם
בְּחָתְרָם עַל־חֲמַת כָּל־צָר קָדִימָה.
אָמַרְתִּי: לִי הַדֶּרֶךְ וְהַמַּטָּרָה
וְכָל־הֶעָתִיד לִי – מִי יָקוּם נֶגְדִּי?!
וְגַם בֶּאֱחֹז בִּי רַעַל הַמְכַשֵּׁפָה
וְאֵשׁ־קַדַּחַת לְחָכָּה לְשַׁדִּי –
בְּרַעֲבוֹן־חַיִּים חָדָשׁ הִתְנַעַרְתִּי
וּבְמִשְׁנֵה־עֹז הָרַסְתִּי אֶל תִּקְוָתִי,
עָדֶיהָ בָּאתִי – –
אַךְ חֶזְיוֹן־מַלְכוּת זֶה בִּגְאוֹן־תִּפְאַרְתּוֹ
וּבְזָהֳרוֹ הַקָּדוֹשׁ הֲמָמַנִי,
קַלּוֹתִי וְדַלּוֹתִי כֹה בְּעֵינַי
עַד לֹא הִרְהַבְתִּי לָזִיז יָד אוֹ רָגֶל:
הָרֶגַע שָׂגַב מִמֶּנִּי!...
וְהִנֵּה אֵשֵׁב נִכְלָם וְיָגֵעַ
וְחֻלְשַׁת כָּל־הַדּוֹרוֹת בְּעַצְמוֹתַי...
הָהּ רַע לַסּוֹבֵל, יִשָּׂא עָנְיוֹ דוֹמָם
וִיבַלֶּה נַפְשׁוֹ בְּתוֹחֶלֶת־עוֹלָם,
אַךְ רַע וָמַר פִּי־שִׁבְעָה לַמִּתְקוֹמֵם,
בְּיָד חֲזָקָה לִפְרֹק עֻלּוֹ יִשְׁאָף,
אֶת־חַיָּיו יַפְקִיר, יָהִין אַף יַצְלִיחַ,
וּבְרֶגַע אַחֲרוֹן כַּבִּיר פִּתְאֹם יַרְגִּישׁ,
לְחֶרְפַּת־נַפְשׁוֹ לֹא־תִמָּחֶה יַכִּיר,
כִּי חַלָּשׁ, חַלָּשׁ הוּא...

שָׁם נִבְנֶה לָּנוּ בַּיִת קָטָן לָבָן
וְגַן־יְרָקוֹת נִטַּע עִם שְׂדֵה־תְבוּאָה.
וּמִדֵּי בֹקֶר עִם הַצִּפּוֹרָה נָקוּם
וּבְהָגוּת תְּפִלָּה שְׁקֵטָה נֵצֵא לַעֲבֹד
בַּשָּׂדֶה הַמִּתְעוֹרֵר וּבַגָּן,
הָרוֹחֵץ עוֹד בְּאֶגְלֵי־לַיְלָה קָרִים,
וְתִקְוַת־עוֹלָם מֵעֲבָרִים תִּצְמַח.
וְחַי אֵל, הָאוֹהֵב כָּל־חֲרוּץ־כַּפַּיִם,
אִם יִמְנַע אֶת־הַבְּרָכָה מִיגִיעֵנוּ!

אורי

הָהּ כֵּן! מִשְּׂדֵי אֲדָמָה זוֹ, אִמֵּנוּ,
כִּי נִדְבַּק בָּהּ בְּאַהֲבָה נֶאֱמָנָה,
אוֹן חָדָשׁ נִינַק וְתַנְחוּמֵי־עוֹלָם.

אהליבה קמה מתוך מחשבה, נצבת על גב אורי, כורעת על האבן וחובקת צוארו; אחרי דממה, לאט, בעינים פקוחות, מביטות למרחוק, אך בצניעות

וְאִם יְבָרֵךְ אֵל אֶת־אַהֲבָתֵנוּ
וּבֵין עָלֶיהָ־פָּז פְּרִי חַי יִנָּשֵׂא,
בֵּן יוּלַד לָנוּ, יֶלֶד־שַׁעֲשׁוּעִים —
עַל שַׁדְמוֹת־הַמּוֹלֶדֶת יִפְרַח הָדָר
וְרוּחוֹת־דְּרוֹר יְטַפְּחוּ נַפְשׁוֹ עֹז;
הוּא יִגְדַּל, תָּם וְיָשָׁר, לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ,
מָה־עַל בַּל יַכִּיר וּבִתְלָאוֹת־דֶּרֶךְ
לֹא יַשְׁחִית כֹּחוֹ; רַעֲנָן וּבְהִיר־עַיִן,
לְכַוֵּן יֵדַע אֶת־הָרֶגַע, יֵדַע
לְהָעִיר אֶת־הַמֶּלֶךְ מִתְּנוּמָתוֹ —

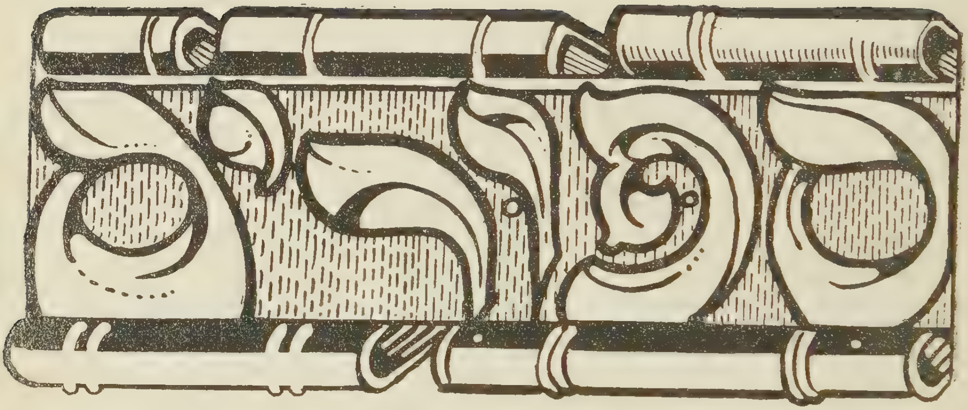
וַאֲנִי בְּצָרַת־נַפְשִׁי וּבְחֶרְדָּתִי
לְבַקֵּשׁ יֶשַׁע לָךְ לַגַּיְא מִהַרְתִּי
וְרוּחוֹת רָעִים הוֹמִים שָׁם קְדְמוּנִי,
הִתְעוֹרְרוּ עָלַי בַּחֲמַת־כָּל־זְדוֹנָם
וַיְרַקְּדוּ סְבִיבִי, בִּלְבְּלוּ עוֹלָמִי,
וַיְסַכְסְכוּנִי בִי וּבְתוֹךְ לְבוּשִׁי
וּכְהַפֵּל נֵצֶר שָׁבוּר הַפִּילוּנִי
וַיֹּאמְרוּ לְנָשְׂאֵנִי כִּנְשֹׂא נֵצֶר
וּלְהַשְׁלִיכֵנִי אֵי־שָׁם בַּמֶּרְחַקִּים —
אָז תָּפְשׂוּ יָדַי בָּאֲדָמָה תַחְתַּי
וּמְלֹא־הַגּוּף דָּבַקְתִּי אֶל הָזֶה,
בִּשְׂעָרָהּ הִסְתַּבַּכְתִּי וָאֱהִי
כָּעֵץ עֲבֹת־הַשֹּׁרֶשׁ עַל־יְמִינִי,
הָרוּחוֹת רָגְזוּ, דָּהֲרוּ עַל שְׁנֵינוּ,
בַּדֵּינוּ זִעְזְעוּ, פָּרְעוּ צַמְרוֹתֵינוּ,
הֵרִיקוּ אֶת־כָּל־זַעְפָּם — עַד עָבָרוּ.
כֵּן עַתָּה גַּם אֲנַחְנוּ אָחוֹז נֹאחַז
בְּאַדְמַת־קֹדֶשׁ זוֹ, נֵאָחֵז בָּהּ!
פֹּה נֵשֵׁב, נַעֲבֹד דּוּמָם, נִרְאֶה חַיִּים
וְנוֹחִיל, נוֹחִיל אֶל הַיּוֹם הַגָּדוֹל — —

אורי

מַה־יִּפְתְּחוּ דְבָרַיִךְ אֵלֶּה לִבִּי!
מִפִּיךְ מְדַבֵּר אֵל – וְלֹא תֵדָעִי.

אהליבה כחוזה

בֵּין סַלְעֵי־שְׁמָמָה אֵלֶּה, מַצְּבוֹת־קְדוּמִים,
בְּיַחַד פִּנָּה לָנוּ, קֶרֶן־אוֹרָה;



הוּא יָעִיר אֶת־הַמֶּלֶךְ מִתְּנוּמָתוֹ...

אורי כחולם

עַל גַּבְהוּת־מִצְחוֹ הוּא, לְאוֹת נִצָּחוֹן,

לוּ אָז יִתְנוֹסֵס זֵר־הַדְּפַנִּים זָהָב!

בראשי ההרים מַבהיר השחר.

אביב תרע"ט — חֹרף תר"ף.

מִימִים רִאשׁוֹנִים
ספורי אגדה
מאת בִּן־גּרְיוֹן

I

סִפּוּרֵי עֹז

א

אֱדִיפוּס העברי

בימי אדוני־צדק מלך ירושלים חי בעיר־המלוכה איש אחד משרידי אברם העברי, שהיה בימי מלכי־צדק ראש־הכהנים. והאיש ההוא עובד את אלהי שֵׁם, כל דרכיו באמונה ותמים היה את בני־אדם. ולוֹ אשה ישרת־לב ממשפחת רמים, והאשה יפת־תֹּאַר עד־מאד. ותהי האשה עקרה ימים רבים ולא ילדה. וילך האיש אל הר ה׳ ויתפלל לָאֵשׁ האוכלת בהר לנֹכח אשתו. ויעתר לו אֵל שדי. וַיָּשָׁב האיש הביתה וידע את אשתו ותהר ותבֹרך בזרע.

ויהי בערב יום אחד, בשבת האיש פתח אהלו, וישא את עיניו והנה מלאך אלהים עומד לעֻמתו. ויקם לפניו ויאמר אליו: בֹּא הביתה, ברוך ה׳. ויען המלאך ויאמר: לא טובות אבשרך; יד בנך, אשר יולד לך, תהיה בך להמיתך, ואין מפלט לך. ויתחלחל האיש ולא מצא מענה; והדובר הלך באשר בא. מן העת ההיא הלך האיש שחוח וְיִעֻנֶּה בצום נפשו. יומם ולילה היה בוכה באין־הפוגות על רֹע הגזרה ולא מצא נֹחם. ובראות האשה צרת־נפש בעלה ותדבר אליו בתמהון: הנה עליך לשמוח על כי שמע אלהים בקול תפלתך לפתוח את רחמי; ואתה, לא לבד כי אינך מודה לַמחונן אותנו ואינך מביא לו קרבן, הנך עוד מבלה ביגון ימיך, הלא דבר הוא! וישתוק האיש ולא ענה לה. ויהי כי דברה אליו כאלה יום יום ותאלצהו בדברים, לא יכול עוד לכחד ממנה את דבר המשא אשר שמע, ויגד לה את דברי המלאך. וַתִּדּוֹם האשה גם־היא.

ויהי כי מלאו ימיה ללדת ותקח האשה תבת־גֹמא וַתַּחְמְרָהָ בחֹמר ובזפת ותשם בה מעט חלב ודבש. היא ילדה זכר; ואחרי אשר רָחץ וטֹהר ואחרי

ב

דוסיס השומרוני

באחת מערי שומרון, אשר שם ישבו שבטי ישראל השבים מגלות אשור, חי בימי־קדם איש אחד גדל־לב וחוקר לתורה ולתעודה ושמו דוסיס. ויתחבר עם איש נלבב אחר; ושניהם אסרו על נפשם, לבלתי אכול לחם ובשר שנתים ימים, ויתקדשו. ויקם דוסיס המורה ויעל שכמה, היא עיר שָׁלֵם על־יד הר הברָכה, ויחל לדרש שָׁם בגלוי על־אודות נוסחאותיו, שהשכיל להשיג בספר חֻקי־משה, וַיִּקֹב בשמות את כל הזיופים הקדומים. ויקשר עליו קשר עקבון הנשיא, והוא מזרע הכהנים בני פינחס בן־אלעזר בן־אהרן, ויאמר להרגו, כי קנא לדברי הזקנים וסופרי בית־אל. ויברח דוסיס מפניו וילך אל קרית־סֻכה, ויסר אל בית אשה אלמנה אחת ושמה אמנטו. ותכלכלו האשה ימים רבים וימצא חסות באהלה. בבֹקר היה קם, רוחץ את בשרו במי ברֵכה אחת קרובה להר, אחר־כך התעטף, עלה לעלִיה, לקח קסת־הסופר בידו וגליון עמו, ויָשב וכתב עד בוא הערב תורה בנוסח חדש על־פי דרכו ושיטתו. כה היה מעשהו יום־יום; והאשה תשרתהו ותכבדהו כאלהים.

ויהי כי גמר דוסיס את מלאכתו וירד מלשכת העליה וידבר באזני האשה, אשר הטתה לו חסד, את הדברים האלה: בן־נשיא אנכי, את אבי ואת אמי לא ידעתי, ויהי כי גדלתי ותפקחנה עיני לדעת ולהתבונן, דרשתי בתורת בן־עמרם ומצאתי בה הרבה דברים, שלא יצאו מפי הרועה; ונדרתי בנפשי לנקות את כתב־הדת מהשגיאות אשר בו ולהשיב כל פסוקיו על מכונם. וישטמוני ויחרימוני כהני עמי; ואברח מפניהם וָאֶסתר בביתך לכלות את מעשי ולשלם את נדרי. ואני ידעתי, כי לא יחדלו אויבי לבקש את נפשי וימצאו את עקבי. הנני מוסר לך את הגוִילים האלה, וְשַׂמְתְּ אותם בכלי־הרס; ואני אצא מזה ועין־אדם לא תשורני עוד. והיה כי יבואו אליך אנשים משכם וישאלו אותך לאמר: ההיה פה איש, כזה וכזה מראהו? תעני ותאמרי להם: אמנם ישב בצל־קורתי האיש הזה והיה כותב תמיד דברים עלי ספר; העלים שמורים הם עמדי, והרי הם מסורים לכם בתנאי, שלא תזידו לקרֹא בם בטרם תטבלו את בשרכם בַּבְּרֵכה הסמוכה. ויחדל דוסיס לצוות אותה ויעזבנה לנפשה וישם פעמיו לדרך המוביל אל קרית־ענבתה. בכפר ההוא היתה מערה אחת נסתרת וירד אליה וישב בה וצֵדה לא לקח עמו. לחם לא אכל ומים לא שתה, וימסור נפשו למות. ויהי כי גוע ברעב והנשמה עזבה את גופו, ויבואו כלבים ויאכלו את בשרו ויגררו את עצמותיו אחת אחת. זה היה סופו של הנביא הבודד.

ולעקבון הנשיא, כהֵן שכם, אח אחד ושמו פינחס, ופינחס הוליד את לוי הדורש. ויהי לוי ירא־אלהים, שומר דברי הכהֻנה, משרת באֹמן את דודו הכהן וכָרוך אחריו ונוטה לדרכו בעבודה. ביום אחד קרא עקבון את לוי בן־אחיו ויאמר אליו: הֻגֵּד הֻגַּד לי, כי דוסיס הארור מתחבא בבית

אשר היניקה אותו, שמה אותו בַתבה, ותקם מעל האבנַים ותלך אל שפת נהר, שהשתפך אז מעבר גבול העיר הפלאית, ותשלך את התבה עם היונק אל המים. „טוב כי ישטפו הגלים פרי־בטני, אמרה לנפשה, מאשר יגדל וירצח את מחולליו ומולידו ויהיה לקללה".

וה', אשר לא ידון אדם על עתידו, חמל על הנער וַיְמַן דג גדול לבלוע את התבה ותנח בו. בימים ההם עשה אדוני־צדק משתה לכל שריו ועבדיו, ויצאו המשרתים לצוד דגים ויצודו את הדג, אשר בו הנער, ויביאוהו לפני המלך. וישסעו את בטן הדג והנה תבה בו; פתחו את התבה והנה נער בוכה. ויתמהו המלך וכל שריו אל המראה; ויצו אדוני־צדק להביא אשה להניק את הילד ולָתת לה שכרה. ויהי כי גדל הנער, ויובא בית המלך; ויחנכהו אדון ירושלים וירא לו פנים טובות; ובראותו אמץ לבו וימנהו לשר־הטבחים בחצרו.

בימים ההם חטא אבי הנער למלך, ויצו המלך את שר־הטבחים הצעיר לעשות משפט בַנִדון ולהמיתו בחרב. וחֹק קדום אז בארץ ההיא: כי ימית תַלין את נאשם – ויָרש את נחלתו, אשתו לו תהיה ובניו לו לעבדים. על האשה ההיא עלה המשבר בחייה, ובכל־זה לא הועם יפיה, וכל מי שראה אותה חמד אותה בלבו.

ליל חֹדש זיו היה. זחל הסהר ממדורו בין כִפות ענן וערפל ויצא מביניהן כמין שופר להָאיר ליושבי־חלד. שר־הטבחים קם לרשת נחלתו החדשה, סר אֶל אהל הנהרג, אחרי רחצו את חניתו מדם, ויקרב אל משכבי אביו לחלל יצועו. באותה שעה נפתחו דַדֵי השוכבת על המצע כמעינות, וקלוחי מיץ לבן נשפכו בשטף על המטה ועל הקרקע, וימלא כל הבית חלב גועש. נבהל הטבח לַמראה ויאמר: אין זה כי מעשה מכשפה הוא! וירם את חניתו לתחבה בלבה. ותקפוץ האשה ממשכבה ותקרא: את אביך רצחת נפש, והנה גם את אמך תאמר לאַבד; פרי־בטני אתה ומהחלב הזה גם ינקת! ותספר לבנה הרועד והנרעש את כל המאורע. מיד פרש ממנה, פנה והלך־לו לחצר ויפול על פניו ויבך.

ויהי בבֹקר השכם ויבוא ויתיצב לפני המלך ויבקשהו לתת לו דרור מעבודתו. וַיֵאות לו אדוני־צדק וישלחהו מאתו ברֹב מתנות. והוא עמד וחלקן לעניים, ועשה תשובה שלמה על מריו ופשעו, וגם נסלח לו. בימים ההם שמע, כי אֶחיו בני אברם העברי נודדים במדבר, ויקם ויעזוב את עיר כנען ויתדור אל מקום משכן השבטים; בא אל מחנה משה איש־האלהים ויהי לו למשרת נאמן. וכאשר קרבו ימי בן־עמרם למות ויסמוך ידו על הזר, להיות לרועה אחריו ולהוריש את בני ישראל את הארץ. „בן־נון" קראו לו בספר מלחמות ה', לזכר הימים אשר בִלה במעי הדג. אולם המרגלים שונאי־נפשו קראו לו „ריש־קטיעא", לאמר: זה קטע ראש אביו. תִמַק לשונם!

חג הפסח בא, חג קדוש לבני יהודה ועוד יותר לשומרונים, שעוד היום מביאים את קרבן הפסח לה׳ ככתוב בספר הברית. גללו את התורה לעיני העדה, והכהן הגדול עקבון צוה לבן־אחיו לוי לקרא פרשת היום בקהל. ויחל המאמין לקרא את דברי המחוקק בקול רם, לפי נוסחת דוסיס החדשה, ויסר מן הנוסח הקבוע עד־עתה. גערו בו כל הנאספים ויאמרו: שוגה אתה! מאבותינו נוסח אחר שמענו. ויען אותם לוי בעֹז: אך נוסחי זה, שקראתי עתה, הוא הישר והוא הנאמן. כה אָמְרוֹ ה׳ לדוסיס עבדו; ואתם כלכם בני עם קשה־עֹרף אתם. ברשעתכם כפרתם בנבואת דוסיס, החלפתם את המועדות ותשַנו את שֵם ה׳. ולא די לכם זה, כי אם שלחתם אותי לרדוף את הנביא השני, שקם לנו אחרי זה, ששמש את הגבורה בהר סיני. אוי לכם מעֹנש ה׳ ומעֶברתו הקשה! ויקצפו עליו כל בני הקהל ויחרקו שֵן ויקראו לאמר: כופר הוא! כופר הוא באשר נחלנו ושמרנו עד־היום! גם דודו הנשיא והכהן חרה אפו על בן־אחיו ויאמר לַנאספים עמו: הִרגו את בן־עולה זה ולא יחיה! ויברח לוי ממקום הועד; וישיגוהו הרודפים אחריו על־יד שדה־יוסף וירגמו אותו באבנים, וישימו עליו גל־אבנים גדול, ויקראו שמו גל־לוי עד־היום.

ואנשי קרית־סֻכה, אשר לִוּו את לוי על דרכו, בראותם את הנעשה לבחירם, ויסתירו את מעשיהם ויקומו ויעזבו את הרי שומרון וישבו בכפר אחד לא־רחוק מקרית ירושלים אשר ביהודה. אבל עוד לפני ברחם לקחו לולב אחד ויגאלוהו בדם לוי ויאמרו: זה אשר נאמר עליו: ולא יִשָפך דם נקי בקרב ארצך. נקי היה האיש לוי ונרגם באבנים, על אשר העיד, כי דוסיס היה הנביא הנאמן. אחרי זה שָמוּ את הלולב בין גליונות ספרם המקֻדש. וישימו ביניהם לחֹק, שכל החפץ להביט בלולב לוי ולקרא בכתב דוסיס, עליו להתענות שבעה ימים ושבעה לילות. גם מאמינים בני הכת הזאת, כי המתים יעמדו לתחיה בקרוב ואז יִשָפך רוח לוי ורוח דוסיס על כל בשר...

ג

שפיפון בן־ליש

בימי חתימתו של התלמוד חי בארץ־ישראל איש חסיד אחד ושמו בן־סבר. ולמה נקרא בן־סבר? שהיה סובר בתורה, הוגה בה תמיד ומראה בה פנים כהלכה. הוא היה גם בעל־מעשים, משתדל עם עניים ומפרנסם ומושיט עזרה לדל. פעם שמע, כי בעיר טבריה גָר יתום אחד מזרע ישראל, שאֵרס נערה אחת תמימה ולא יכול לכָנסה מעֹני. מה עשה בן־סבר? נטל בידו כלי־כסף וכלי־זהב, טען כל מיני מאכל ומשקה על חמשה חמורים וקם והלך לטבריה; בא אצל אותו היתום, הכין לו בית, הלביש את החתן ואת הכלה, נתן להם כל־צרכם והעמיד להם חֻפה ורִקד לפניהם ושִמח אותם. וירא אלהים במרום ויקרא: גם זה הוא נאמן־ביתי!

אשה אלמנה בקרית־סכה. ואתה בחר־לך שבעה אנשי־חיל וקמת והלכת עמהם אל הקריה ההיא; ותפשתם את הכופר הזה והרגתם אותו, כי בן־מות הוא, ואת כתביו תשרפו, טמאה בם! ויעש לוי כדבר הכהן, ויבחר־לו אנשים שבעה וילך עם שבעת המרעים קרית־סכה. ויהי בבואם וישאלו את אנשי המקום למגורי האשה האלמנה, ויאמרו להם: הנה יושבת היא בפתח האהל. נגשו האנשים אליה וידברו באזניה לאמר: האם גר בביתך איש אלמוני ואיה מושבו עתה? ותען האשה ותאמר: אמנם איש זר ישב עמדי ימים רבים, ואכלכל אותו בלחם ואציע לו את המטה; והוא לא יצא החוצה, לא דבר עם איש בלעדי. בכל בקר ובקר היה טובל בברכה שעל־יד ההר; ואחר־כך היה עולה לעליה וישב וכתב שם בעיון־רב דברים על־גליון. אחרי ימים מסר מספר עלים בידי למשמרת ויעזבני וילך. וכה דבר האיש הזה בלכתו מאתי: כי יבואו בני־שכם הנה לדרש לשמי ולמעשי, מסרי להם את גליוני; אך הזהירי את האנשים, כי לא יזידו לקרא בם, עד אשר ילכו ויטבלו בברכה, הייתי טובל בה אני. וישביעני על זה הדבר בשם אלהים ובשם משה עבדו. ותכל האשה לדבר ותתרגש בזכרה את אורחה הפלאי.

ויהי כשמוע לוי בן אחי הנשיא את דברי האלמנה ויפן אל מרעיו ויאמר להם: מה נפסיד, בני־לויה, אם נטהר עצמנו בברכה וננקה את בשרנו מאבק־הדרך? —אמרו רעיו אליו: עמך אנו בדעה. ויקומו וילכו אל מקום הברכה. ויהי כי הגיעו אליה בבוא השמש, ויפשט הראשון את בגדיו וירד אל המים ויטבול. ויעל ויקרא: אני מאמין בך, ה׳, ובדוסיס עבדך ובנבואותיו! ויגער בו לוי גערה רבה ויכהו בחרבו ויפול מתבוסס בדמו. ירד השני לטבול ויעל גם־הוא מתרגש וקורא: ה׳ הוא ה׳ ודוסיס הנביא הוא עבדו! קפץ עליו לוי ויהרוג גם אותו ונזרק דמו ונגע בדם אחיו. ויצו המקנא את הציר השלישי לרדת אל הברכה ולטבול; ויצא גם זה מן המים, נלהב ומקדש את דוסיס, ויפול גם הוא בחרב לוי. כזה קרה גם לרעהו הרביעי והחמישי, לששי ולשביעי: כלם, בטבלם עצמם במי הברכה אחד אחד, נחה עליהם רוח אחרת ויעריצו את הנביא המחרם — וידקרו בחרב לוי בן אחי הכהן.

ויהי במות כל השבעה ויאמר לוי המקנא לעצמו: ארד גם אני ואטבול בברכה ואדע, מדוע הרעו אחי לעשות להאמין בכופר? וירד ויטבול פעם ושתים ושלש. הוא אך עולה מן המים ונפשו התחדשה והתרוממה על מסגרה עד־כה, ויקרא בקול גדול באזני הנהרגים: אני מאמין כמוכם בה׳ ובדוסיס עבדו! נפתחו השמים וירא צל אדם עומד לימין הגבורה. ויקם לוי אחרי הרגע לבבו הפועם, ויחצוב בחרבו מערה בצלע ההר ויקבר שם את אחיו בני־שבטו. אחרי־כן גלל בעלים, אשר מסרה לו האשה האלמנה, וירא לפניו נוסחות חדשים בזאת התורה צוה משה הנביא מבני הלוים, ויבן לישרם ולאמתתם. וילך הלוך וחפש בקרית־סכה וימצא מתי־מספר אנשים מאמינים לחדושי הרואה. ויקם וילך עמהם וישב עירה שכם אל מקום משכן דודו הכהן. ויאמר לו: לא מצאתי את האיש דוסיס אשר תבקש ועקבותיו לא נודעו.

ויאמר: השב לי פקדוני! ענה בן־ליש לַקורא: לא הפקדת אצלי כלום. קרא שוב המלאך מבחוץ ואמר: מְסֹר את בן־סבר, היושב בצל קורתך, למיתה; אין לשַנות דבַר האלהים! קם בן־ליש ועמד בפתח ואמר לאותו מלאך: משביע אנכי עליך בשם־הקדש, שתשוב ותעמוד לפני כסא שופט־רמים ותאמר לו: מאן ימאן בן־ליש למסור לי את בן־סבר למיתה. מיד עלה המלאך בענן, עמד לפני החותך חיים ומות והרצה לפניו דברי בן־ליש. אמר אלהים: אני אמרתי וגזרתי, ומי יקום נגדי? ירד מלאך־המות שוב בענן וידפוק על דלת אהלו של שפיפון ויקרא בעֹז: מְסֹר לי אותו חָבֵר! מיד יצא שפיפון ועמד בפתח ואמר למלאך: שוב לאשר שלחך במרומים ואמֹר לו: כך אמר שפיפון בן־ליש יושב מטה: לא נפשי חביבה לו מנפשו? ולא נפשו חביבה לו מנפשי? אם ימיתהו ימיתנו ביחד, ואם יחַיֵהו יחַיֵנו ביחד!

מיד יצאה בת־קול וקראה: מה אעשה לשני חכמי־תורה אלה, אני גוזר גזרה והם מבטלים אותה בתפלתם; אוסיף לשניהם יחד מאתים מאתים שנה.

אמרו: באותן מאתים שנה, שהאריכו בן־סבר ובן־ליש ימים, התעלה העולם ונטהר מכל פגע. לא הפילה אשה פרי־בטנה, לא באה חרב־מלחמה בין העמים, לא שלטה חיה רעה, לא מת בן על־פני אביו ולא מת אדם פחות משבעים שנה. בני־אדם לא ראו רעב ומחסור, ויהי שֹבע וימי עדן בעולם הזה.

ד

אלקסטיס העברית

בימים קדומים היה איש חסיד אחד זקן לימים ושמו ראובן הלבלר. ותהי אשתו עקרה ימים רבים; ובמלֹאת להם שמונים שנה נעשה להם נס ונולד להם בן ויקראו שמו בנימין. וראובן ידע את ה׳ מנעוריו ולא עשה כל חטא מימיו. אך פעם אחת בא לבית־הכנסת בשחרית, והנה עני עובר־ארח עומד במקום מושבו; נזף בו ואמר: במקום גדולים אל תעמוד! מיד עזב האורח את עמדתו; יצא וישב על פתחו של בית־האלהים והתחיל בוכה בלבו. באה דמעתו לפני כסא־הכבוד, ויתעבר ה׳ וישלח את ציר־המות לטול נפש בן־ראובן בנעוריו בעון אביו. בא המלאך המשחית ועמד לפני הלבלר. הכיר טיבו ואמר לו: מה לך שבאת? שמא הגיע זמני להפטר מן העולם. ענהו המלאך ואמר: לא חייך אני דורש, אלא שלחני אלהים לקחת את נפש בנך. התחלחל ראובן ואמר: על־מה יֵענש בני? ומה חטאו? אמר לו המלאך: את עונך ישא; הוא ימות, על כי נזפת בעני ודחית אותו ממקומך בבית־התפלה. השיב ראובן ואמר: אם בכך נתחַיבתי, אני מקבל עלי את הדין, אבל הַנח לי שלשים יום, עד שאני מכניס את בני עם ארוסתו לחפה וישמח בהן; אחר־זה בוא תבוא ולקחת את נפשו אתך. נענה לו המלאך ונתן לו ארכה של שלשים יום. באותה שעה נתרגז שר־המות העליון על מלאכו מטה בארבע מדות: באף ובחמה, בחרון־אף ובקצף גדול.

ויהי כי עבר המלאך מעל פני ראובן, עמד זה וחלק את נכסיו לשלשה

מטבריה שב בן־סבר לדרכו, ויבוא לפני נהר גדול ורחב שנים־עשר מיל. בנהר ההוא דר היה תַּנין גדול, ארכו גם־הוא כשעור זה; וכל מי שהיה עובר על פניו, היה נושכו ושורפו. אבל כיון שראה את בן־סבר, השתטח כגשר על שני עברי הנהר, ויעבוֹר עליו החסיד והמורו באין פגע...

אחרים אומרים: לא כך היה המעשה, כי אם באֹפן אחר.

על בן־סבר נגזרה גזרת מיתה במרומים, לפני עשותו חסד לאותו יתום. ויהי בשובו מטבריה, פגע בו אדם אחד מכֹער ביותר ונתן לו שלום והחזיר לו בן־סבר שלום. אמר האדם המכֹער ובעל הפנים המשֻׁנים לחסיד: אין אתה מכירני? השיב בן־סבר ואמר לו: לאו, לא ראיתיך מעולם. אמר לו הזר: אני מלאך־המות ושליחו של מקום, והרי בידי פתקא מן השמים לטול את נפשך. נפנה בן־סבר וראה שרביט־אש בידו של המבשר.

באותה שעה נשא החסיד עיניו לשמים וקרא ואמר: רבּוֹן העולמים! כתוב בתורתך: שומר מצוה לא ידע דבר רע; ואני הלכתי לעשות מצוה, עכשו אָמות בדרך ולא יספק בידי לשוב לביתי, לצוות לאשתי ולבני. מיד יצאה בת־קול ואמרה לַמלאך: המתן לזה חמשה ימים וחצי, עדי ילך לביתו ויצוה ליורשיו. אחרי זה נעלם האדם המכֹער, ובן־סבר נשאר עצוב על אֵם־הדרך והיה הולך ובוכה. שוב פגע בו אדם אחד; נתן לו שלום והחזיר לו. אמר בן־סבר לָאיש: האם נמצא בגבול הזה תלמיד־חכם אחד עוסק בתורה? ענהו זה ואמר: מיל מזה ידור חכם גדול ושמו שפיפון בן־ליש. אמר בן־סבר: הוליכני אליו ונשא ונִתן בתורה יחד. הוליכו האיש אל החכם ההוא.

פני בן־סבר היו תמיד מבהיקים, אבל כשנכנס וישב לפני שפיפון, היו פניו מוריקים. אמר לו שפיפון: יודעים אנו בך, שפניך מבהיקים, מדוע עכשו הם מוריקים? שמא לאכול ולשתות אתה חפץ, כאדם שהלך בדרך רב? אמר לו בן־סבר: לא רעב ולא צמא אנכי, כי אם לדברי תורה ואך אלה הם שעשועי תמיד; אולם עתה שלחו אחרַי שליח ממרום, לקחת את נפשי למעון־נצח, ואני עדַין לא מלאתי את תפקידי בעולם ולא גמרתי את המלאכה לפָני... סִפֵּר־לו את כל אשר קרהו בדרך. מיד עמד שפיפון – והוא אך גלגולו של אותו נחש בראש אגדה זו – וקרא: שֵׁב עמי ואל תירא, ואני עָרב לך, שלא תמות לפני עתך! אמר בן־סבר: הלא המקרא אומר: אח לא פדה יפדה איש, לא יתן לאלהים כפרו. ענה שפיפון ואמר בתֹקף: אף־על־פי־כן שֵׁב עמדי ואַל תירא מות!

ממחרת־היום עמד בן־ליש וכִנס עמו תלמידיו וגזרו תענית של צבור שלשה ימים. השמש אסף נגהו ויחשך העולם. באו התלמידים ואמרו: רַבנו ואור עינינו, הנה חשך נורא הולך ומתפשט. אמר להם המורה: צאו ובדקו, אם כל רחבי תבל יכסה האפל, אז אין להשיב הגזרה, אולם אם אך סביבנו הוא החשך, אז בטוחים אנו, שאור אין־הסוף יגבר על הערפל, יביט בתחנונינו ויעשה רצוננו. יצאו התלמידים אל מחוץ לאהל ויראו, והנה ענן בא ומקיף את כל הככר.

וציר־המות ירד מן הענן, רבץ לפני אהל בן־ליש ויקרא לזה שבפנים

וארבעים ושמונה אברים שבו, נשתמט מיד וברח לו. אז באה אם בנימין, שערותיה סתורות והיא מתפלשת בעפר מצער, ותשתטח לפני המלאך ותקרא בבכי: חוס־נא, שליח האלהים, על פרי־בטני וקח את נפשי תחת נפש בני חביבי. התלבש המלאך שוב בארבעת בגדי־אכזריות שלו ונזדַין על האשה בחרבו כגבור יוצא למלחמה. ותחרד האשה חרדה גדולה ותקם ותברח ותסגור הדלת בעדה. נמוגו לבות אב ואם יחד.

נפנה המלאך לבנימין החתן ויאמר: הנה אעשה בך מצות שולחי. ובראות הכלה את המראה הנורא הזה, ירדה מִקְשטה מחֻפתה ותפול לרגלי ציר־המות ותקרא: נפשי תחת נפשו! קח־נא, שליח שדי, את נפשי תחת נפש ארוסי והנח לו, כדי שישבע ימיו. לבש המלאך ארבעת הבגדים האמורים, שלף חרבו החדה מנדנה והניח רגלו על צואר הרכה והעדינה. ובלבה אין פחד ואין מֹרך, והיא קוראת וקוראת אל השליח ואומרת: גמֹר בי מלאכת מלך־מלכי־המלכים ושחטני־נא תחת אהובי ומשוש־לבי. נתבהל המלאך מפני עז־נפשה של הנערה. והיא קוראת בלי־הרף: עשה־נא עמדי דבר שולחך ואַל תָּשֵׁב את חרבך ריקם. מיד ירדה דמעה של רחמים מעינו של מלאך־המות ונעשה לבו כדונג. לא ראה כמראה ההוא מימיו! ובאותה שעה אמר שוכן־עד: שלוחי זה, שהוא אכזרי ומלאכותו התמידית להרוג נפשות ולכלותן, רִחם על זו; ואני, שכתוב בי אֵל רחום וחנון, רחם לא ארחם? ויקרא לסופר החיים ויאמר לו: כתֹב לבנימין ולכלתו שבעים שנה לכל אחד ואחד. עלה מלאך־המות בסערה השמימה ויאמר: נצחַתני בת־האדם!

אחרים אומרים: אך בדברים ובאמרים רִככה הכלה, בעלת הנפש העזה, את תקפו של ציר־המות. נתרַצה לה ואמר: הנני ממתין לחתנך עוד שעה ואעלה למרום ואבוא לפני הקדוש ברוך הוא, אולי יעשה למען שמו וירחם על בעלך. עלה לרקיע כדברו, וירא את מיכאל וגבריאל ושאר מלאכי־השרת עומדים לפני כסא־הכבוד ומבקשים רחמים על בנו של ראובן ואומרים: אדון כל־הבריות, זכֹר מעשי חסידך זה, איך בכל פעם שבאו גזרות קשות בעולם היה עומד ומתפלל לפניך ואתה מבטל אותן בעבורו; ועכשָׁו אנו כלנו מבקשים רחמים בעדו ובעד נפש בנו, ואין אתה שומע לנו. עשה־נא למען שמך הגדול ורחם עליו ואל תַּכרת את זרעו. מיד נתמלאה השכינה רחמים ואמרה: הנני מהפֶּכת גזר־דינו של זה לחיים ויחיה שבעים שנה כדָוִד עבדי. פתחו מלאכי־השרת ואמרו: רצון יראיו יעשה ואת שַׁועתם ישמע ויושיעם!

ה

המגִנה

או

סַויטרי העברית

בימי המדרש היה אדם אחד חסיד, שלא נתקַימו לו בנים; בכל פעם שילדה אשתו בן או בת, בא מלאך־המשחית בלט, לקח עמו את הילד

חלקים. חלק אחד פזר לעניים ואביונים, חלק אחד הקדיש לשמחת בנו וחלק אחד הניח לקרוביו. ביום השלשים בבקר בא זקן אחד חגור אזור־עור, דפק על אהלו של הנער ויצא אליו. אמר בנימין לַבָּא: מה לך, זקן? ומה בפיך לבַשְּׂרֵני? ויענהו הזר לאמר: אליהו התשבי אנכי ובאתי להגיד לך, כי מחר יבוא מלאך־המות לטול את נפשך. אמר לו הנער בתם־לבו: זקן ואיש־שיבה, האמת הדבר, שמיום ברא אלהים את העולם ועד־עתה, כל מי שבא יומו מת? ענה אליהו ואמר: כן הדבר. השיב הנער ואמר לו: אם כן, יהי מותי כאחד מהם. אמר החוזה: לא כמות כל אדם יהיה מותך, בני. שאל הנער אותו ואמר: איככה זה? מה גורלי ואדע? השיבו אליהו ואמר: בארבע מדות, שרגז שר־המות על ציר־המות, באף ובחמה, בחרון־אף ובקצף גדול יבוא עליך. התחלחל הנער וקרא: הושיעני, חוזה־יה, ואמר לי, מה אעשה להנצל ממדות קשות אלה? ענהו אליהו ואמר: השכם מחר בבקר והלכת לבית־אלהים; והיה כאשר יעבור אביך לפני התבה בתפלת־השחר ואתה עומד משמאלו, יבוא עני אחד לבוש בגדים צואים וסמרטוטים ויעמוד בפתח, וקמת וירדת אליו וחלקת לו כבוד. מלאך־המות הוא זה, ושמא ירחם עליך. ויכל הזקן לדבר אל הנער ויעלם.

ויהי בבקר וישכם בנימין וילך לבית־הכנסת, הצבור כבר נתאסף ואביו ראובן עומד לפני העמוד ומזמר זמירות הבקר. והנה איש עני רע־הפנים לבוש בגדים קרועים עומד על הפתח. וימהר הנער וירד אליו ויאמר לו: שלום עליך, אדוני, בוא ושב במקום גדולים. ענהו השליח ואמר: תמול אמר לי אביך: במקום גדולים אל תעמוד; ואתה אומר לי: שב במקום גדולים! אמר לו הנער: והרי אני חולק לך כבוד. קרא המלאך ואמר: מי שהכבוד שלו ירחם עליך! וחזר ארבע אמות אחורנית.

לפי נוסח אחר כך היה המאורע:

בשבת בנימין בן־ראובן על פתח חֻפתו, בא איש זר ואמר לו: שאלה אחת עלי לשאל אותך. ויאמר בנימין: שאל. פתח האיש ואמר: אדם ששאל מחברו קֻפה מלאה תבן והוא הלך ועשהו בטיט ובנה לו דירה גדולה, אם בא בעל־התבן לאחר זמן ואמר לַלוקח: תן לי תבני! מה יעשה? השיב הנער ואמר לו: יתן לו תבן אחר תחת זה ששאל. אמר הזר: ואם הלז אינו רוצה אלא את תבנו, מה יעשה לו? אמר הנער: אם כן, יהרוס השואל את הדירה, ימַסס את הטיט במים וישיב לבעל־התבן את תבנו. קרא האיש ואמר: אין בעל־התבן אלא הקדוש ברוך הוא! התבן אינו אלא הנפש, והרוח היא הדירה; שלח שלחני בעל הגרן לקחת את תבנו, ואני ציר־המות הנני.

לא השלים המלאך את דבריו, עד שבא ראובן אבי הנער וידיו על ראשו, והוא צוֵח ובוכה על מזלו של בנו. נפל לרגליו של המשחית ואמר לו: בבקשה ממך, ציר מעל, טול נפשי תחת נפש בני. מיד נתעטף המלאך בארבע מדות האכזריות, אף וחמה, חרון־אף וקצף גדול, שלף חרבו מתערה והניח רגלו על גופו של המבקש, כדי לקחת נפשו ולעשות בו כאשר אמר. ובראות ראובן את המות פנים־אל־פנים, עזבתו רוחו ונזדעזעו מאתים

שניהם יחד. באו לפרשת־דרכים וראו איש אחד, שהיה סֻמא בשתי עיניו, יושב על שן־סלע ומבקש לחם. שָׂם הראשון ידו בצלחתו, הוציא משם סלע והושיטו לעני. אולם השני מאן לתת לו צדקה ויאמר: נפישין רמאין בעולם! פתאם נעלם העני מעיניהם ולא ראו אותו עוד. ויהי בלכתם הלאה, והנה איש מוזר לנגדם ושרביט־אש בידו. שאלו אותו: מה טיבך פה? ענה ואמר: הנני מלאך־המות ושליחו של מקום אני. מיד נזדעזעו, נפלו שניהם על פניהם ויקראו: הושיע, ה׳, מחבלי המות! הקים המשחית את זה שנתן לו צדקה ויאמר אליו: אתה, בשביל שרחמת עלי ונתת לי סלע, הרי חייך נתונים לך במתנה. צדקה שנתת פדתה אותך ממות, ועליך נאמר: והלך לפניך צדקך. אולם חברך, שהקשה לבו נגדי ודבר בי סרה, בן־מות הוא! החל האיש השני להתחנן לפני המחבל ואמר: אני וחברי הלכנו שנינו בדרך, זה יפרש לחיים ויחזר לביתו, ואני אמות פה וחיות השדה תאכלנה את בשרי. אמר המלאך אליו: והלא זה קִדם ועשה צדקה והיא עמדה לו, ואתה לא כן עמך. ענה הנאשם ואמר: אם כן, הנח לי ואעשה גם־אני צדקה וחסד עם הבריות. השיבו המלאך ואמר: הוי שוטה! ראית אדם פורש בים בספינה שבורה, אם לא תִקֵּן אותה בארץ, מה יעשה בפלגים ובתהומות, כשמתרוממים גלי הים ואין מושיע עוד? מי שלא תקן מעשיו בחייו, בעוד עולמו מוכן לפניו, מה יכול לפעול עוד שעה לפני מיתתו, בעת חרבי לטושה ואין להתמהמה עוד. מה שעשית לי אין להשיב ואין לך עלי כלום. הרים האיש את קולו בבכי ואמר: אם כן הדבר, הנח לי ואלך ואקרא באזני בני־האדם את התורה אשר למדתני, שכל מי שלא יתקן עצמו בערב־שבת — לא יראה גם באור השבת וסופו גוֵֹע. אמר המלאך: לך וסַפֵּר דרכי האלהים והַזהר את היצורים כדבריך. עלה המלאך בענן, והמתיַסר חזר למושב בני־אדם, והיה קורא בשוקים וברחובות: אל תקשו לבבכם, יצורי שדי, וחמלתם על דל ועני וַעשו טובה היום, בטרם יבוא יום מחר. נאספו עליו ואמרו לו: מאין ידעת, הֵלך, כל־אלה? ענה ואמר: סֻמא אחד האיר את עיני בדרך...

אומרים, שכל ימי אותו המורה לא הרע אדם לעשות, לא הקשה אחד לב מחברו ולא אמר עני בעיר: צר המקום!

II

מאהבה וחטא

א

הכהן ואמו

בארץ הגליל דר איש אחד עשיר מזרע הכהנים ושמו גדיאל. הוא היה בעל אחֻזה גדולה, לו עבדים ושפחות, עדרי צאן ובקר וקנין רב.

או הילדה מעריסתם וישא נפשם לאבדון. יום אחד עמד האב העלוב בתפלה ואמר: רבונו של עולם! אם תזַכני בבן חי, שיגדל ויהיה קורא בתורה ועיני תחזינה בחֻפתו, אזַמן לסעֻדה כל תלמידים, עניים ויתומים שבעיר, ואכלכל אותם כל שבעת הימים. ובאה שאלתו לפני אלהי־השמים וַיֵעתר לו. ויפקוד את אשתו בשנה ההיא ותלד בן. ויקרא שמו מַתַּנְיָה, כי מתת־אלהים היה. ויגדל הילד ויעש חיל בלמודים לשמחת הוריו. ובהגיעו לשמונה־עשרה שנה ארש נערה אחת טובת־רוח. ויזמן אבי מתניה לַחֻפָּה כל תלמידים, יתומים ועניים שבעיר ויכרה להם כרה גדולה, ויאכלו וישַמחו לבם.

אמר אלהים לנסות את מתנִיה וישלח את מלאך־המות מטה. והוא לבוש בגדי עֹני, וכך בא ועמד לפני החתן ואמר אליו: בבקשה ממך, עשה עמדי חסד והושיבני בין התלמידים אוכלי שלחנך, כי רעב עבדך. ענה החתן ואמר: אין להוסיף על מספר הקרואים ואי־אפשר לזַמן עוד אורחים. כל־כך הִקשה הנער לבו נגד האורח. אחרי שעה בא שוב אותו העני, והוא לבוש הפעם גם בגדים צואים, ונדחק ונכנס לחֻפה. הכירו החתן וגער בו ואמר לו: לא די שנדחקת להִכנס הנה, מבלי קראו אותך, עודך בא בינינו בבגדים צואים! הלך־לו האורח בבשת־פנים.

ויהי כי נכנס אחר־זה החתן לחדר־משושו לשמוח עם הכלה, בא הזר האים וידפוק על הדלת. יצא מתניה אליו ויחרפו לאמר: עד־פה אתה מֵעֵז פניך! הן הברחתיך מן הסעֻדה ומן החֻפָּה ועוד תוסיף לבוא הלום, ברח־לך מכאן! מיד פשט האיש המוזר את בגדיו, ויהי לעמוד־אש מן הארץ עד לרקיע. התחלחל הנער וקרא: מי אתה? ויענהו עמוד־האש לאמר: מלאך־המות אנכי ובאתי הלום לקַים מצות שולחי ולטול את נשמתך. ויפול מתניה מלא־קומתו ארצה מרֹב פחד. ותרא הכלה, כי השטן פרץ אל הבית, ותרד מעל המטה ותעמוד בפנה ותחל לשפוך שיח לפני רבון כל העולמים. פתחה ואמרה: הלא אתה, אלהי כל בשר, הגבלת בתורתך מועד לחתן לשמוח עם כלתו שנים־עשר חדש, ועלינו לא עבר עוד שבוע ימים ולא יום אחד. אל רחום וחנון, הוסף חיים לחתני ותן לי הריון ממנו ולא אצא ממנו כזונה. מיד שמע אלהים אל תפלת הנערה, ויאמר למלאך המשחית: הרף מן הנער, ישמח בחלקו.

אומרים, כי אִמה של אותה הנערה אשה צַדֶקת היתה, ומנהגה היה לשאב מים בכל בקר ולהשקות לתינוקות של בית־רבן. וכאשר זָקנה ובאה בימים וכשלו רגליה ללכת, נטלה בתה את כַּדֵי המים והיתה נושאת אותם לבתי־ספר; אולם קראה את המצוה אך על שם אמה. בשביל־כך זכתה תַמָה זו לנַצח את ציר־המות. כמותה תרבינה בישראל!

ו

הפגישה

אדם אחד הלך בדרך בדבר־מצוה, נזדמן לו אדם אחר ואמר לו: אם רצונך בי, אלך עמך. נענה לו הראשון ואמר: בוא עמי בשלום. והלכו

את ביתו, ושומרי המפתחות לאוצרותיו קפצו לתוך המדורה וימסרו גַם לכליון ונשמותם עלו למרום, נשבתה הנערה התמה ביד גבור רומי אחד. והיא לא בעולת־בעל היתה ולא קרב איש עוד אליה. הכניסה הַשַׁבַּאי לאהל ו„נתעלל בה כל הלילה". צעקו אראלים מרה ומלאכי־עליון כבשו פניהם. אך אלהים לא הביט ולא ראה.

ויהי בבֹּקר אמר אותו רומי, שעָנה אותה: אם תהיה בת־ירושלים זו לי לעולם, אז אשתגע מהוד יפיה ומָשלה בי כבעבד. הלבישה שבעה חלוקים, הביאה לשוק והיה מכריז ואומר: מי יקנה שפחה נאה? שפחה נאה מי יקנה? מי שחפץ לקנות שפחה נאה, יגש הלום! בא אדם אחד מכֹעָר ביותר, אדם „קל שבקלים וריק שבריקים", וצרור כספו בידו, ועמד לפני המוכר ואמר לו: הַראני את יָפיה של שפחתך ואקנה אותה. גער בו הרומי ואמר: ריקא! אם רוצה אתה לקחת, קח אותה; אין כיֹפי של זו בכל רחבי־תבל ובין כל משפחות האדמה. התעקש הקונה ואמר: גם עיני תחזינה, כי יפה היא, ועל־כן הבאתי לך כד מלא דינרי־זהב לתת לך בעבורה; ואולם הַראני־נא גם את גופה. נגש אדונה והחל לפשט חלוקי בת־פניאל מעליה אחד אחד, עד כי הסיר ממנה ששה חלוקים. ויהי בהגיעו אל החלוק השביעי, החזיקה בו וקרעתו מעל בשרה עד טבורה. והנה האירו שני שדַים יפים, דומים לתאמי־צביה, ועור־בשרה נוצץ כשמש בצהרים. נבהל הקונה ויחרד מאד. והנערה קוראת ואומרת: הוי שוטה! קנֵה אותי בכסף מלא, אין כמותי נאה בבנות־עמי ובת־כהנים אני; יבוא בעל־הדין ויתבע את עלבוני! על נערה זו נבא הושע ואמר: פן אפשיטנה ערֻמה והצגתיה כיום־הִוָּלדה!

אחרים מספרים, שבשעה שקרעה בת־פניאל את כתנתה האחרונה מעליה, נתנה עפר על ראשה ותתן קולה בבכי וקראה לפני נשיא בית־דינו של עולם: אֵל דַין, אם על שבטי בני יעקב עבדך לא חסת ותתן אותנו למרמס, על קֹדשת־שמך למה תחוס? בת־עמי, חגרי שק והתפלשי בעפר! לא אֵבל יחיד הוא, כי־אם מספד־תמרורים של גוי ושקיעת החמה של גוי חי.

ג

האח והאחות

לכהן הגדול בירושלים, ששמש בהיכל־הקֹדש לפני מלכו של עולם כאחד ממלאכי־השרת, נולדו מאשת־חיקו, שהיתה רַכה וענֻגה וממשפחה נשאה מאד, תאומים: ילד וילדה. בקומתם ובהדרם שָׁוים היה זה לזה וגם רוח אחד לשניהם. לו שפחה ועבד לשַמשו ולה שפחה ועבד לשַמשה. ויגדלו הנאהבים והנעימים יחד וילמדו לשון וספר; ולא היה בבתי אצילי עיר־האלהים זוג עולה עליהם בהשכלה ובדעת, ביֹפי ובחן.

אבותיו לא כהנו ימים רבים במקדש; והוא נתן לבו אך לעניני דרך־ארץ ולסחר הארץ, ויהי לו משא־ומתן גם עם בני שבטים אחרים. לו אשה יפה ושמה חַנה, ויאהב אותה מאד. והיא גם אשת־חיל היתה, לא ישבה כלואה בהיכלה כבנות־המזרח; ובעת אורחים חשובים קרואים היו ללחם על שלחנם, עמד כסאה לימין בעלה ותקח חלק בשיחות המסִבים. שנים רבות עֲקָרה היתה; והנה פקד אותה אלהים ותלד בן זכר, ויקראו את שמו נחשון. ויגדל הנער וישתלם בלמודי קֹדש וחֹל ויהי משוש הוריו. ותבחל נפש נחשון בעניני העולם הזה וישאהו רוחו לכהֻנה ויתאַו לשאת עליו אֵפוד. ויהי בהגיעו לשתים־עשרה שנה, וירא וַיָבן, כי אביו ואמו יעמדו לו לשטן על דרכו ומאַויי־לבו, ויקם ויברח ירושלימה ויסתתר בבית אחד הכהנים, אשר לקחהו לו לבן. וישלחו הוריו עבדים וצירים בכל כנפות הארץ הקדושה לבקש אחרי בנם האֹבד; ואולם לשוא היה עמלם. ונחשון החל להגות בדברי תורת־הלוִים, התחנך בעבודת הכהֻנה וילך מחַיל אל חיל ויהי בעוד איזה שנים לכהֵן במקדש ולנזיר־אֶחיו.

בימים ההם התעלה אחד מעבדי גדיאל בחצר אדונו ויהי לרוח החיה בכל העבֹדה הרַבה. וישא עיניו גם אל חנה הגבירה, שעוד עמדה ביפיה. הלכו בו השפחות רכיל לפני גדיאל, כי מַתנה הוא אהבים את הגבירה. ויחר לאדון מאד ויקנא את אשתו. עמד ויולך אותה לירושלים ויבֵא במקדש מנחת־קנאות למזכרת העון. והיא לא נטמאה ולא סרה מאחרי בעלה, ותעמוֹד דוממת בעזָרה ולא ידעה את נפשה. ונחשון מְכַהֵן אז; וישם עליו בגדי הכהֻנה ויבוא להשקות את הנחשדה מן המים המרים. וישא את עיניו — והנה מחוללתו ויולדתו נצבת לפניו, ויתפלץ ויסוֹב אחורנית. נפל הכד מידיו וַיִשָׁפכו המים ארצה. הוא הרגיש כלִמה גדולה בלבבו ו„היה צועק ובוכה על אמו"...

ב

צפנת בת־פניאל

בימים שלפני חרבן בית־האלהים היתה בעיר ירושלים נערה אחת יפה מאד וכלולה בהדרה. ויהי שמה צפנת בת־פניאל. צפנת קראו אותה, על שהכל היו צופים ביפיה. ואף בעת עברה לפני חסידים, שמעולם לא זנו עיניהם מיפי אשה, בא אור־נֹגה בנפשם, לא ידעו מתמול שלשום, ויאמרו, כי כוכב־מעלה ירד משמים ארצה. בת־פניאל נקראה, לפי שאביה כהן גדול היה והיה מְשַמש לפני ולפנים בהיכל המלך וציץ־הקֹדש בין עיניו. גם עליה היו אומרים: כי מימות נעמה אחות תובל־קין לא היתה בעולם אשה יפת־תאר גדולה מצפנת. עיניה היו כגהלת; וכי הסתכלה באדם, שרפה אותו חי ויקְמֶם.

וכשגברו עֲונות שבטי־העברים וימסרם שופט־רמים ביד צר, החריב

ז

ארוס וארוסה

בימי בית שני דרו שתי משפחות עשירות בעבר־הירדן, משפחת זבדי ומושי; והיו שתיהן מצֻינות בעשות חסד וצדקה. כל עובר־ארח היה סר לחצֵרה של אחת מאלה ומצא שם מקום ללון ולחם לאכול; כל אשר מָטה ידו, השיג אצל שתיהן עזר וסעד; ותהי הברכה מצויה שם בין לבני־ברית בין לשאינם מבני־ברית. כשנשבע הקדוש־ברוך־הוא לשמור הבטחתו לעמו ושלא לכַבות את נרו, ודאי נזכר בעושי־חסד כאלה. והנה נולד לבית זבדי בֵן יקיר ונקרא שמו מהללאל; ולמשפחת מושי נולדה בת עדינה, שמה אביגיל. ויגדלו הבן והבת ויהיו שניהם יפים אף־נעימים. ויקומו הוריהם ויארסו אותם זה לזו; ויעשו משתה לכל בני העירות מסביב ותהי השמחה שלמה.

בימים ההם נתרבו הפרצות בארץ פנימה; החל ריב הכִּתות ותגרות מושלי העם; ובטרם גמר אלהים להשבית זבח ממקדשו, אמר לנסותם אף לנסותם. — עוד לא כתב מהללאל לאביגיל כתֻבה כדת הסופרים, והנה נשבו שניהם ביד בני שבט פרא וַיִּמָּכרו לעבד ולשפחה לשני אדונים, אשר גרו בארץ רחוקה מארץ העברים. ויפקוד אדון מהללאל עליו לרעות את צאנו ויעש מלאכתו באמונה; ואביגיל אף־היא משקה את צאן אדוניה בבארות־מים. ראו האדונים את ישרת־לב שניהם, עמדו והשיאו אותם זה לזו; ויבנו להם אהל לגור שם ויעמידו שם כֵּלים לצרכם.

כשעלו למטה בליל־חֻפתם, אמרה הנערה לנער: בבקשה ממך, אל תִגע בי, שאין לי כתֻבה ממך לפי מנהג אבותינו; ואם לא תשמע בקולי ותתקרב אלי בלא כתֻבה, וחטאנו אני ואתה חטא לא־ימחה. בכה החתן בחשאי ולא ענה אותה דבר. אבל נזהר מאז, שלא לגעת בארוסתו אפילו באצבע קטנה. וכה דרו יחד הקרובים בנפש ובגֵו כזרים ורחוקים. כשמת מהללאל וחצבו לו קבר, נגשה אביגיל אלמנתו לספוד לו ותקרא: גדול היה אישי מיוסף הצדיק: יוסף גבר על יצרו אך פעם, והוא עשה כן עמדי בכל יום; אשת פוטיפר אמרה לכבש את בן־יעקב בחדר, ואישי שכב עמי במטה לילה לילה, ולא נגע בי, אם גם חרב שלופה לא היתה מֻנחת בינינו. אל יוסף נשאה אשת אדוניו עיניה והיא נכריה לו, ואם עשה את הרעה וחטא לאלהים, ואני בת־זוגו של ארוסי הייתי מן השמים. לא הספיקה לגמור דבריה, עד שנפלה על הקבר, הוציאה נשמתה ונאספה אל עמה גם־היא.

ח

הרועה הנאמן

לבלבא שבוע, אחד מהעשירים היותר גדולים בירושלים עיר הקדושה.

וכשגבר החטא ונגזר על השבטים העברים ללכת בגולה ולנַצל עדיָם מעליהם, נשבו המפֻנקים האלה יחד ונמכרו בשתי ככרי־זהב לשני אדונים שונים. זה גר במזרחה של רומי רבתי וזה במערבה. לימים נזדמנו האדונים האלה יחד. פתח האחד ואמר: קנֹה קניתי בשוק עבד אחד ירושלמי, שאין כמוהו ליפי בכל העולם כֻּלו. נענה השני ואמר: ואני אף־אני קניתי מתַּגר אחד נערה עברית, אין יפה כמותה אפילו בבנות־מלכים. הסכימו שניהם להשיאם יחד ו„לחַלק בולדות".

בערב ההוא עמדו והכניסו את העבד הפלאי ואת השפחה הפלאית לחדר אחד נאה ואמרו להם: בחייכם, קוּמו והזדַּוגו יחד. ויסגרו הדלת בעדם. מיד פרש הנער וישב לו בקרן־זוית; ואף הנערה גם־היא ישבה לה בקרן־זוית אחרת. הנער ישב ובכה ואמר: אני, כֹּהן בן כהנים גדולים, אשא שפחה נכריה בלא חֻפה וקדושין ובלא כתֻבה? והנערה ישבה ובכתה ואמרה: כֹּהנת אני, בת כהנים גדולים, אך לכהן היה מזַוג אותי אַבָּא, ועכשָׁו אִנָּשֵׂא לעבד ואחלל את נזרי! כה ישבו שני הענֻגים הללו, כל אחד בפִנתו, ובָכו כל הלילה. ויהי כעלות עמוד־השחר, נפנה הנער והנה אחותו אהובתו יושבת בחדר; והנערה גם־היא הכירה את אחיה בן־אִמה. קפצו יחד ממקומם, חבקו זה את זה וגעו בבכיה, עד שיצאה נשמתם בטהרה.

אחרים מספרים: כאשר נשבו התאומים האלה, עלה הנער בגורל שר־צבא אחד והנערה עלתה בגורל שר־צבא שני. הלך הראשון אצל זונה אחת ונתן לה את השבוי באתנַנה. ובא השני אל חנוָני אחד לקנות ממנו משקאות לשלחנו ונתן לו את השבויה במחיר יֵינו. הלא כן אומר גם הנביא: ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין. לאחר ימים עברה אותה הזונה על ביתו של החנוני ותרא את הילדה היפה עומדת בחצר, נגשה אל בעל היין ואמרה: לך נערה יפה מאד מן השבוים, וגם לי נער שבוי יפה אף־נעים; אם יש את נפשך, נזַוגם יחד ונחלק בַּפֵּרות. אמר לה החנוני: הראני אותו ואדע, אם כֵּנים דבריך. הובילה אותו לביתו והוציאה לו את הנער הנאה. אמר האיש: חיי וחייך, שנינו זכינו במקח גדול! בלילה ההוא הביאו את הנער הירושלמי ואת הנערה הירושלמית, הכניסום לחדר אחד והניחו אותם שם לבדם. נגש הנער אל הנערה וישמע אותה בוכה. אמר לה: למה תבכי, נחמדה? ענתה ואמרה: בת כהן גדול אנכי, אבי היה עובד במקדש־אלהים אדיר, ועתה אנשא לעבד שכמותך, ואיך לא אבכה? התחלחל הנער ואמר לה: מה היה שֵׁם אביך הכהן? השיבה ואמרה: צדוק היה שמו והוא מבני צדוק. שְׁאָלָהּ הנער: באיזה מבוא בירושלים היה מושבו של אביך? אמרה לו הנערה: בשוק העליון. שאל אותה שוב: האם היה לך את או אחות? ענתה ואמרה: אח אחד היה לי, בא לבית־מדרש ונִשבָּה עמי. מיד התוַדע לה הנער, וחבקו ונשקו זה את זה עד יציאת נשמתם. אף רוח־הקֹדש צוַחת ואומרת: על אלה אני בוכיה!

וכל גדולי ירושלים ורַבֵּי־העם משכימים לפתח ארמונו של כלבא שבוע יום יום, וכל־אחד מבקש את רחל לבנו לאשה. ובבית־המדרש משיחים איש עם רעהו ושואלים: מי יעטור עטרת רחל בראשו? זאטוטי בני־ישראל שרו לרחל שירים נשגבים, כמוהם לא נשמעו מימי זמרת שיר־השירים, ותתלקח האהבה אליה בלב כל צעירי־ציון. פעם אחת עשה כלבא שבוע משתה גדול, זִמן כל בני גדולי־הדור ויאמר לבתו: הִנָּשׂאי לאחד מאלה באשר תבחרי. ויפצר בה. עמדה הנערה וקראה: כבר מְקֻדשת אני לעקיבא רועך. נפלו פני אביה וידום מכעס עצור. עמד והוציאה מביתו והַדִּירָהּ הנאה מנכסיו. גם צוה לגָרֵש את הרועה עקיבא מעל עדרי צאנו. העיר ירושלים הומיה לשֵׁמַע המאורע, אשר אירע בבית נשיאה הגדול; והיו שָׂחים בזה בכל השוקים והרחובות.

ויקם עקיבא וילך אל ארץ־הדרום אצל מורה־דרדקי אחד ללמוד מפיו את האלפא־ביתא. והנערה פשטה מעליה את בגדי־החמודות, נתעטפה במעיל עבה של אחת משפחותיה ותלך אל מקום מגוּרֵי האֵם הזקנה של ארוסה ותשב שם. בכל יום היתה מַשׂכרת עצמה לכבס בגדים בעד אחרים; מחצית השכר היתה לה ולַזקנה לפרנסה בדֹחק, ואת המחצית השנית שלחה לבחיר־לבה אל בית־הספר, לבלתי ירעב. כה עברו עליה ימים רבים. שבוע רודף שבוע וירח – ירח, שנה עוברת ושנה באה, והיא יושבת ומחכה לבוא בן־בריתה בתור סופר ויודע את התורה.

שם במקום שבת עקיבא פתחו לו פתח לתורת משה ויבוא אל חדריה ואל תאֶיה אחד אחד, ועוד יותר התמכר למשנת חכמים. הוא היה עוקר הרים בחדודיו, אף קושר כתרים לכל תבות ואותיות של ספרי־הקדש; וכאשר נלאה לבו מדברי ההלכה ודעת החֻקים והגזרות, התנשאה נפשו ועלתה ל„פרדס" ובאה לראות בכבודו של המקום ושכינתו בשמי־ערבות... נתקנאו בו מלאכי־השרת ואמרו: פללנו למכונן־דת בארץ מטה, וזה – עולה לשגוֹב עלינו! ובקשו לדחפו ולהורידו שאולה. גער בהם אלהים עליון ואמר: הַניחו לַנער, ראוי הוא להסתכל בצפונותי!

בשכינת אֵם עקיבא ישב איש אחד חֶגֵר ורַע־לב. וכאשר היה רואה בעָנְיָהּ של בת האציל מעיר הקדושה, היה מבַישה בדברים וקורא: ראו שטיא זו, היא הלכה וכפרה בכבוד אביה, עזבה את כל עשרו והונו ונתארסה למי שאין בכל העולם פחות ממנו. ולא די בזה, כי עוד תָעֵז לאמר, שחתָנה הבור בתורה הוא לומד! כה הציק לבת כלבא בכל יום. מזלה גרם, שגם האם הזקנה נאספה אז אל עמה ותעזוב אותה לבדה. והיא גם בבדידותה הרבה לא קִבלה על קונה, לא רפה בטחונה ותעש מעשיה יום יום, וישבה וחכתה להופעת משיחה. אומרים, שאותו חִגר בן־השטן היה, ולא יכול לה לתַמה זו.

ויהי כעבור שתים־עשרה שנה וישב עקיבא מבית־תלמודו, והוא מוֹרה גדול ועשרים וארבעה אלף תלמידים עוטרים אותו, והוא הולך לפניהם כגבריאל בראש קדושים. ויצאו כל בני העיר ושועיה לקראתו לחלק לו

היה רועה־צאן אחד. שהיה משכים ומעריב למלאכתו, עושה מעשהו באמונה, רועה את הצאן אך בשדה אדוניו ולא בשדה אחרים, שומר עליהם מכל פגע, משקה אותם ומרחצם; וכי נכשל גדי בסלע בדרך, היה טורח עמו, נושאו על כתפו כמשה הרועה ומרגיש לַחַי חבה כלבן־אדם. הוא היה גם צנוע בדרכיו, לא התקוטט עם רועים אחרים ולא דִבר סרה גם על נוגשיו. בשַלות־נפש היה רואה את ההרים מרחוק ולא ידע מקְדשת הארץ, מקְדשת שבטי־יה ומקְדשת ספר־הברית, נִתן במתנה לישראל. אף ברכה אחת לא ידע לברך; ולא שמע מעולם, כי אדם נותן הודיה לשוכן־מעל בפיו. עקיבא היה שֵם הרועה הזה, ממשפחת גֵרים עניים, ושֵם אביו היה יוסף.

והיה לאדוניו העשיר בת אחת יחידה, והיא עֲנֻגה ויפה עד־מאד. מיום הִוָלדה היו שוקלים בכל יום את גופה בזהב ונתנו אותו לרשים ולדלים. שֵם הנערה הזאת היה רחל, ולה אלף עבדים ואלף שפחות לשַמש אותה. אור פניה כירח במלואו לחִנה אין־ערוך. כל אצילי ירושלים, כהני המקדש ואף תלמידי הסופרים ידעו כי כוכב עלה בארץ מטה. וכלם היו מפחדים, פן ישאו נציבי הרומאים את עיניהם אליה ויחַלל מקדש אשה. והקריבו בעדה קרבן בכל יום והעלו אותו על המזבח; ואוריאל, המלאך של אש, הרבוץ כאריה על גחלי־הקֹדש, היה אוכל בחמדה את הקרבן ההוא. הלוים משוררים, פרחי־כהֻנה בבגדי־אפוד קצרים רָצים ומשרתים את בני משפחת אותו העשיר. אין מלך ביהודה עוד, ורק העשירים היו מיטיבי העיר וּמְגִנֶיה ביום צר.

ותלך רחל פעם אחת בשדֵה־מרעֵה אביה לבדה ותרא את הרועה הצנוע יושב על גבעה ועיניו נטויות אל העדר. וייטב מראהו בעיניה ויקח בתֻמו את לבבה. חגרה עֹז בנפשה ותגש אליו ותאמר לו: יהי חסדך עמדי ולקחת אותי לאשה. התחלחל הנער ויאמר: איך אשא את עיני אליך, ואני אך עבד פחות בין עבדי אביך הנני. השיבתו יעלת־חן: יש עשר גדול יותר ממכמני אבי. תמה עקיבא ואמר לה: עשר כלבא מי ימנה? ומי יספור אוצרותיו? פתחה הנערה ואמרה: לאלהים עליון, אשר הנחיל אותנו את הארץ הטובה הזאת ויתן לנו את עריה והרריה לנחלה, לו שעשועים מאז, תורת־אמת כתובה על קלף ותורה שבעל־פה מסורה לחכמים, קום והַקְדֵש את ימיך לדעת שתי התורות הללו ולחֲקר אמרי־יה, ואני אהיה לך לשפחה וארחץ את רגליך. נתנה לו ידה עמד וקדשה בצִנעה; וַיִדור נדר לשקוד על דלתות התורה; והיא גם־היא נשבעה לו שבועת־אמונים ותפול על צוארו ותבך. ומלאכי־מרום הביטו ממעונם אל המחזה ההוא ויאמרו איש אל רעהו: היום הוקמה אבן־פנה לתורת ישראל. זהַב־אדם השמים מלא את פאתי־היקום ותהי שלוַת־אורה בעולם.

והנערה שבה אל בית־אביה וַתִסָגר בחדרה שלשה ימים ושלשה לילות ותאמר: לא תראינה עיני זר את האור הצפון בחֻבִי! ולא אמרה לשום אדם את אשר עמה. על יפיה פָרוש מאז כמו צעיף; ואם בראשונה לבת־מלך דמתה, מעתה כבת־כהן היא, ארוסת כהן אל־עליון בַבָא היתה, כהן התורה, העתיד לשרת את מלכת השכינה.

ויביע לה כבוד ויאמר לתלמידיו: שַׁבחו את זו! כל מה שעשינו בתורה, אַך חֶלקה הוא.

אומרים, שבינתים כבר שככה חמת העשיר כלבא שבוע ונעצב היה על בתו, אבל לא יכול עוד להָפֵר את שבועתו. ויהי בשמעו, כי חכם אדיר הופיע בשמי־ישראל, אמר: אלך ואעמוד לפניו, אולי יַתיר לי את נדרי. בא אותו האציל הגדול, כפף עצמו לפני נשיא־התורה ועמד לפניו כתלמיד לפני רבו; פתח ואמר: שאלה אחת לי אל הרב. אמר לו עקיבא: שאל. אמר אליו כלבא שבוע: בתי יחידתי הכעיסה אותי זה כמה שנים, וקמתי וגרשתיה מביתי ונשבעתי באלהים, שלא לפרנס אותה ולא להלבישה ולהנעילה; והנה שמעו אזני, שרעבה היא ללחם ושעָניה מְרֻבה. נתגלגלו רחמי עליה ואומר אני עתה להשיבה למעוני, אבל שבועתי אוסרת עלי את הדבר הזה. אמר לו המורה: במה חטאה ופשעה בתך נגדך? השיב כלבא ואמר לו: רועה אחד היה לי, בור ועם־הארץ ולא ידע גם לברך ברכה אחת לקונו; עמדה ונתקדשה לו בסתר ותעט עלַי קלון במעשיה. אמר לו עקיבא: ולו היה הרועה הזה יודע מקרא, משנה וגמרא, היית נותן לו את בתך, אם גם דל מעמדו? אמר לו כלבא: העבודה! לו אך ברכת־המזון היה יודע כהלכתה, כי אז לא מנעתי משניהם את ברכתי. מיד עמד הרב מכסאו ואמר: אני הנני עקיבא חתנך! נשקו כלבא שבוע על ראשו, על פיו ועיניו; נתן שבח והודיה לקדוש־ברוך־הוא וקרא: אשרי ואשרֵי חלקי, שזכיתי לכך, להיות חותן המלך!

הֻתַּר הנדר מאליו; ועמד כלבא והֶעשיר את כל־בני התורה. פתח לבעל־בתו את מתנת־ידו הרחבה. ורחל העדינה הסירה את הסחבות מעליה ולבשה שוב בגדי־חמודות וַתֵּשב לעשרה ולכבודה כבימי־קדם.

ו

בת־אחות

לפני הָערב שמש של מקדש שני בעיר־עולמים, כשנתקרבו הימים ללא קרבן וללא כהן במעמדו ולוי בדוכנו, החלו לכונן בארץ העִברים בתי־מדרש לתורה ולדברי־סופרים. מקשת־גבורים עברה הנחלה לעט־סופרים, והסידים ואנשי־מעשה החלו להציב מזבח לאל־שדי בלבבם. בימים ההם עלה על אֶחיו רב אחד ומורה גדול, רב שלא חִסר מדברי רבותיו אף כטפה מן הים, התאמץ באמרי־יה ונשא ונתן באמרי־חכמים. תפילין לא משו מראשו בין בימות־החמה, בין בימות הגשמים; זהיר היה בטבילה כאחד מבני־האיסיים. ובשעה שישב ודרש לפני תלמידיו, היו שתי קרנים יוצאות ממצחו ומאירות כקרנים של משה...

ותמת אשת הרב הזה בנעוריה, ולא נשא אשה אחריה ימים רבים. גם אחות רעיתו שבקה חייה וַתַּנח אחריה בת קטנה בת שנתים ימים; ויקחֶהָ

כבוד. אמר אותו חגר לבת כלבא: תְּמֵה אני, אם ישא אותך עתה, אחרי שזכה לגְדֻלָּה כזו. ענתה הצדקת ואמרה לו: הוי שוטה ואויל־רוח! מי שנתקדש בקְדֻשָּה של מעלה ודומה למלאכי־השרת, יכפור בענִיה, ששמרה לו אֱמונים ימים ושנים, השכירה עצמה לאחרים ושגרה לו מפְּעל־ידיה מזונות לבית־רבו! שמה מעיל־בדה עליה ותאמר לצאת גם־היא להקביל פני הרב הגדול. אמרו לה השכנות: שאלי לך בגדים נאים והתיַפִּי לפניו, למען יכירך. ענתה ואמרה להן: יודע צדיק נפש בהמתו. יצאה לשער העיר, ובראותה את המורה הגדול הולך בראש תלמידיו כשר־התורה ופניו מאירים, נפלה לרגליו ונשקתן. אמרו נושאי־כליו לדחותה. גער בהם הרב וצוה להקימה מן הארץ ונפנה לשַׁיֶּרֶת תלמידיו הגדולה ואמר: התרַבצו לפני אשה זו! כל מה שזכינו בתורה, לא זכינו אלא בשבילה. יצאה בת־קול וקראה אף־היא: חכמת נשים בנתה ביתה!

אחרים אומרים, כי עקיבא כבר לקח את רחל בת כלבא שבוע בטרם הלך ללמוד תורה, והם חיו חיי צער ועֹני גדול. ויהי מימים ותאמר בת־העשיר לאישה: קח עצתי וקום ולך אל העיר אשר שם בית־ספר והתחלת ללמוד שם את התורה; הלֹא היא מנת חלק האדם, ואשרי מי שיבין אמרי יה וחֻקותיו! אמר עקיבא: איך אעזבך לבדך ואַתּ מֻחרמה מבית אביך. ותען התמימה ותאמר לו: באור תורתך שתלמד, גם לי יהיה אור. נתנה לו רשות לשתים־עשרה שנה. קם ונשָׁקה על ראשה. ותאמר אליו הרעיה: לך לשלום ואלהים יפתח את לבך ויַשקך ממעיָנו. השחר עלה ויכן את העולם ליום ארך בן שתים־עשרה שנה. בישיבה אחת ישב אדם בן־ארבעים, התחיל מאלפא־ביתא וילך ממקרא למשנה וממשנה להלכה, וכה עבר על כל תורת־חכמים הרחבה. יומם ולילה לא מש מאהלה של תורה ולא הקדימו תלמיד אחר לבית־המדרש. ובכפר מצער ישבה גלמודה בת נדיבה של ירושלים, שאין ספור לאוצרותיו; לא מנתה את השבועות והחדשים ולא התבוננה לימי קיץ וחֹרף ולמועדי השנה. פני אישה לא משו מבינות לאהל, וזה היה נֵר־התמיד בעָקת הבדידות. איש רשע אחד גר בשכנותה, והוא הציק לה כל הימים. פעם בא אל מעונה ואמר: חיי, שיפה עשה לך אביך, בגרשו אותך מביתו; לא די שֶׁנִּשֵׂאת לאיש ממשפחה דלה, הנה עוד עזֹב עזבך וישכחך. ענתה לו העלובה: ברשותי הלך ממני בעלי למועד קבעתי לו, כדי לעסוק בתורה; ולו שאל את פי עתה, כי אז הכפלתי לו את הזמן ההוא. באותה שעה שב גם עקיבא התלמיד מבית רבו ושמע מאחורי הדלת את דברי אשתו. אמר לנפשו: הואיל ונתנה לי רשות, אשוב על עקבי ואלמד עוד שתים־עשרה שנה. מיד שב אל מוריו אלי־התורה וַיֵּשב שנית לרגליהם ימים רבים. ותחכה לו החסידה עוד שתים־עשרה שנה בלב מלא אמן ותֹם.

ויהי כעבור גם המועד השני וַיָּשב עקיבא מאהלי־התורה ותלמידים לאלפים מְלַוים אותו מימינו ומשמאלו. ויחרדו זקני העיר הקרובה לקראתו. שמעה אשתו דְבַר בואו, נתעטפה והלכה גם־היא לקבל פני המורה. ויכירה

אלישע בעלה ואמר: בתי, אחי החסידים זהירים מאד במצות טבילה, הם ונשיהם, לפיכך יברכם אלהים ויתן להם זרע של קַימא. אמרה אשת הכהן: אם־כן, אדוני, נקבל גם עלינו לְקַדש ולטהר את עצמנו במים ונוליד טהורים. מאותו יום היו זהירים שניהם בטבילה וקִיְמו הכל לפי חֻקי הטהרה של כת זו בכל דקדוקיהם.

פעם אחת היה על אשת אלישע הכהן להתקדש מִטֻמאתה ותלך לטבול בברֵכה אחת של ברֵכות ירושלים, ואיש אין אתה. ויהי כי עלתה מן המים, נגבה את בשרה הטהור ולבשה בגדיה ואמרה לשוב למעונה, פגע בה דבר טמא. ותתחלחל האשה ותשב אל הברֵכה ותטבול שנית. שוב התעטפה ויצאה חוצה, והנה דבר טמא אחר לפניה. ותחזור ותטבול, בכל־פעם עזבה את הברֵכה והנה דבר טמא עובר על דרכה. כה נשנה הדבר ארבעים פעמים ואשת הכהן חוזרה בזה אחר־זה להטהר במים; לא ידעה טֹרח ולא מעדו רגליה מלכת.

באותה שעה קרא שוכן־מרומים לגבריאל שר־הפנים ואמר לו: מהר ורד מטה ועמד לפני הצדקת ולַוֵה אותה לביתה. מיד ירד גבריאל המלאך משמים ארצה, נתעטף וקשט עצמו כחתן ועמד על פתח הבאר, ונִדמה לטובלת כאלישע בעלה. ותלך עם מלאך־שדי הביתה. ותתעבר בלילה ההוא ותלד במלאת ירחי־הַלֵדה בן זכר. ויהי בצאת הילד לאויר־העולם, נתמלא כל הבית אורה. הביטו בפניו והנה הם כפני מלאך. ויקראו שמו ישמעאל, הוא ישמעאל כהן גדול, אשר שִמש לפני ולפנים במקדש־אל.

אומרים, כי גבריאל המלאך היה גם סנדקו של ישמעאל; וכל־זמן שהיה ישמעאל רוצה לעלות לרקיע, היה מזכיר את השם המפֹרש ועולה לשמי־מרום. ובעלותו היה עָף אליו גבריאל ומראה לו כל גנזי־מעלה וחדרי־משכיות־שחקים. אשרי יולדתו!

ח

הטובלת

בימי התלמוד היה ראש־ישיבה אחד מבני־בניו של יוסף בן־יעקב הצדיק. והוא היה איש חסיד גדול ויפה־תאר עד־מאד, ולא היה בדורו איש יפה כמותו. ומדה אחת היתה לו: הוא היה קם מבית־למודו בכל־יום לפנות ערב, מתעטף בטליתו ויושב־לו על שערי בית־טבילה. ובנות־ישראל היו באות אז לרחוץ את בשרן במים ולהתקדש לבעליהן. ובעת שהיו טובלות ומברכות ברכת־הטבילה, היה עונה מרחוק אָמֵן אחריהם. והיה האָמֵן עולה לרקיע־שחקים ומרַכֵך לבות בני־השטן. כל אשה עקרה נפקדה בדבר המקום, הזקנות התחדש עור־בשרן; זו, שלב בעלה בל עמה, נחשבה לו בלילה הזה ככלה יוצאת מחֻפתה. חבה וטהרה מלאו את העולם וכוכבי־לילה עלו איש איש ממקומו לשרת שכינת הלבנה ולעטרה.

המורה לביתו, לגדלה ולחנכה, ויהי לה לאב ולפטרון. ילדה יפה היתה ותַמת־רוח, ויחבבה המורה מאד. מקערתו אכלה, מכוסו שתתה ובמטתו ישנה וישמרה כבבת־עינו; גם בתפלתו זכר אותה תמיד ובעשותו כַוָנים לבורא־עולם פקד אותה. והילדה גם־היא כבר הבינה בימי־אביבה את ערך מְחַנכה ומָגִנה ויהי בעיניה למלאך מושיע. היא הבינה לקדֻשתו ולטהרתו; וכשהיה קורא בתורה בקול או מנעים זמירות לאלהי־ישראל, היתה מקשבת לכל הגה ונגון היוצא מפיו. העולם סביבה סגור הוא מכל עבריו ואך בן־איש הוא פי הבריאה, דודה הוא בן־האדם!

ביום מלאת לנערה זו שלש־עשרה שנה יָשנה לרגלי המורה במטה כדרכה לילה לילה. הכיר בה השוכב, שבאו לה סמנים. אמר לה: בתי יחידתי, צאי והנשאי לאיש כמצות הבורא. ענתה הנערה ואמרה לו: הלא אמתך אני, אהי לך לשפחה לרחץ רגלי אדוני. אמר המורה אליה: בתי, הן כבר זקנתי ובאתי בימים; צאי והנשאי לבחור שכמותך. זלגו עיני הנערה דמעות והשיבה לדודה: הן אמרתי לפניך, רבי, כי אך אמתך אני ואהי לך לשפחה לרחץ רגליך. כיון ששמע דברי תַמה זו, עמד ונשקה על ראשה ויאמר לה: לבבתִני, בתי, בצניעות דבריך, ואני ידעתי, כי משמי־מרומים מְזֻמנת את לי. נטל ממנה רשות, קִדשה כדת־אלהים. ירדה וטבלה והתיחד עמה האיש הטהור בטהרה וקְדֻשת־הלב.

אחרים אומרים: בת־אחותו של המורה בעצמו היתה אותה ריבה, והיא ילדה תמה ויפה עד למאד. ותקח את לב אם הרב, וזו פצרה בבנה, כי יקום וישא אותה. פעם אמר נשיא־התורה לילדה: לכי הנשאי לחוץ, בתי. השפילה עיניה והשיבה: שפחתך אני, רבי. עמד וכנסה בעדים ובברית; אבל לא הכיר בה, עד שגדלה והיתה בת־גילו כערכו.

ז

על הבאר

בימי הבית חי כהן אחד ושמו אלישע. והוא מבני האיסיים. הוא היה צדיק גמור בדרכיו, לא אל עולה וזבח נשא את נפשו, כי־אם אל עבודה שבלב; ובשעה שדם אשמות וזבחים נשפך על המזבח ואש־תמיד אוכלת מתת בני־אדם, עמד הוא בפנה והתפלל לאל־מרומים, לפי חזות־רוחו הוא. ולאלישע אשה מבנות הלוים, והיא ישרת־לב, צנועה וכשרה מאין כמוה. גם לה דרכי המקום נעלים היו מהעבודה שבהיכל; והיא צופיה הליכות ביתה, ולא ראה אותה אדם בין שאר המון בנות־ירושלים.

אבל ענן אחד כסה את שמי חיי הכהן ואשתו: לא היו מתקַימים להם בנים. כל נולד להם מיד היה מת. וַתִּקְבוֹל האשה פעם לפני בעלה ותאמר: אדוני אישי, מפני־מה צדיקים אחרים מולידים בנים הגונים כמותם וגדֵלים לעיניהם, ואנו לא זכינו אפילו לבן אחד של קַימא? השיב לה

רואים אתם, שאין לי מלאכה אחרת, כי־אם עבודתי בגני. אמרו לו: ואיך אתה מתנהג בפֵּרותיו? השיב יוסף ואמר: אני נוטע בגני ירקות, ומה שאני מוציא, אני מוכר, ואני נותן מחצית מדמי־הפדיון לעניים ומהמחצית השנית אני ובני־ביתי מתפרנסים. פתחו ואמרו לו הבאים: דע, שהברוך־הוא אומר להגדיל שכרך מאד חלף תמימותך; והנה ראינו בהר־הבית מלאך־אלהים ובידו חלוק לבן ומגהץ בעדך ליום שכֻּלו אור, אלא שָׂפה חסרה לחלוק, ובאנו הלום לזרזך, שתוסיף לעשות טוב בעיני ה׳, אולי יחֻנך וימלא את החסרון לחלוק. ויברכו את יוסף וישבחוהו וילכו לדרכם.

ואשתו של יוסף הצנועה שמעה בפתח האֹהל אשר דברו האורחים אל בעלה ותאמר אליו: עלינו לרכש לנו במעשינו מעתה גם שפה לחלוק. השיב בעלה ואמר לה: כדבר אחת הסכלות תדברי. הלא ידעת את עניֵנו ומרודנו, ובמה נוסיף לעשות צדקה וחסד? אמרה האשה: שמעני, בעלי, הולך אותי בשוק העבדים ומכור אותי לשפחה ואת הכסף מַהר וחַלק לעניים; אולי בשכר זה יהיה חלוקך שלם. ענה יוסף ואמר: אל ירע בעיניך, ירא אני, פן יפַתך הקונה לחטא ואפסיד את החלוק כֻּלו. אמרה האשה: אני נשבעת לך באמונת־שמים, שלא תבוא לך תקלה על ידי.

וישמע יוסף בקול אשתו, ויוצא אותה לשוק וימכרה בעשר ככרי־כסף. ויפזר את הכסף לצדקה ולא הותיר לו גם אגורה אחת. וירא האדון, שקנה אשת הגנן, כי יפה היא וחִנה רב, ויאמר לכבשה לתַאותו. ותמאן האשה לשמוע בקולו ותאמר: חלילה לי מחטֹא לאדם זר ואם גם לשפחה נמכרתי לו. ויפצר בה האיש יום יום, שם אותה על בית־נכאתו וַיֶּרב להיטיב עמה, אולי ימצא נתיב ללבבה. והאשה שומרת אמונים לבעלה ואינה שומעת למי שמושל עליה. ויקצֹף אדוניה עליה ויסירה מגבירה וימסרנה לרועה־צאנו ויצו אותו למָרֵר חייה. והיא עבדה עבודה קשה כל־היום, אבל התאפקה ויִחלה לרחמי־שמים. כה עברו עליה ימים רבים.

פעם אמר בעלה יוסף לעצמו: אלך ואראה, אם עוד זוכרת אותי רעיתי ולא שכחה אותי. ויתנכר לבל תכירהו ויבוֹא השדה, שם היא עובדת ומתעַנָה. ויגש אליה ויאמר לה: היש את נפשך, אשה, שאקנה אותך אצל אדוניך בכסף מלא ואצילך מצרתך ותהיי לי לאשה? ענתה הנדכאה ואמרה לו: אל־נא תדבר אלי כאלה, אשה בעולת־בעל אנכי. וַיוסף המתנכר לדבר כאלה באזניה ולפתותה, שתלך עמו. ולא חפצה לשמוע לחלקת־לשונו ותאמר: מוטב שאֲבַלה כל־ימי פה ואשא עלי את העֹל הכבד, משאָפִיר את בריתי לאישי. כשראה בעלה הגנן את טֹהר לבבה, הסיר מיד את המסוֶה מעל פניו ותכירהו ותפול על צוארו, ויבכו שניהם בכי גדול, ותעל שַׁועתם אל האלהים.

והנה נשמע קול קורא ממרום: התבשר, יוסף, כי נשלם חלוקך בשפה ולאשת־בריתך נעשה חלוק עוד יותר יפה ויותר מזהיר; מהר ולך אל מקום פלוני, שם תמצא בָהָר אוצר של כסף וזהב ואבנים יקרות; וקמת ופדית את אשתך מאת אדוניה העריץ. וימהר יוסף לעשות כדבר הקול, שנס את

פעם אחת באה בת־ישראל לטבול, והיא לא יפה היתה, לא חנן אותה אלוה גם חן כל־שהוא, ויולדת היתה לבעלה בנים מכֹערים ופגולים בעיניו. התחילה האשה להתפלל לפני יושב־שחקים, וכך אמרה: אלהים אדירים! אתה יצרת את האדם לפרות ולרבות באדמה, ושמת חֹק בעולמך, שיכירו היצורים פעלך על־ידי מי שנושא עליו את צלמך, הָאֵר פניך אֵלַי, אֵלַי, ואלד לבעלי בן נאה אף־מהֻדר, ואַקדישו לשמך וכל־ימיו לא ימוש מבית־המדרש. והנה קם הרב החסיד, גלה את פניו ונגש אל המבקשת ואמר: הרימי עיניך, בתי ישרת־הלב, והסתכלת בי וילדת לאישך בן יפה כמוני! ותתחלחל האשה ואמרה: בן־אלים ירד מטה ומדבר עמי כאותו מלאך, שדבר עם הָגר בשעתה. אמר לה הרב: אל תיראי, בתי, אנכי הנני פלוני הרב וריש־מתיבתא במקום זה; יתן ה' לך את הברכה! הורידה האשה דמעה מעיניה ותאמר: חסדך גדול עמדי, אדוני, ואני אף לא אחת .משפחותיך אני. ותלך לטבול במים ותברך ברכת הטבילה במסירת־לב ובהודיה, והרב שב שפי הביתה.

ואלהים עושה־רצון־חסידיו פקד את רחם האשה ותלד בשנה זו בן זכר יפה מאד, אין על עפר מָשלו.

ט

החלוק הלבן

פעם אחת הלכו שני חכמים גדולים ברגל לירושלים, הלא הם רבי אליעזר ורבי יהושע. ויהי בבואם להר הבית, הדבר היה בערב יום צום־כפור ויום הכנת העבודה הגדולה במקדש, והנה מלאך אחד לקראתם ובידו חלוק לבן וזורח כשמש, אבל לא היתה לַחלוק שפה לפיו. נגשו אליו המורים ויאמרו לו: מלאך עליון, החלוק הזה שבידך למי הוא? ענם המלאך לאמר: אותו חלוק מוכן ליוסף הַגַנן מעיר אשקלון. פרש לפניהם את החלוק ואור מִלא את כל עיר־העולמים. ויתמהו החכמים איש אל אחיו ויאמרו: יוסף זה בודאי צדיק גדול הוא ועדַין לא זכינו לשמוע חלקו.

ויהי כעבוֹר ימי־הרגל, קמו הרבנים האלה וילכו לעיר אשקלון. השכימו כל הקהל לקראתם וכל־אחד רצה להתכבד בכבודם, שיסורו ללון בצל קורתו. ענו ואמרו: לא נלין אלא בבית יוסף הגנן. אמרו החכמים לנפשם: אולי צדיק נסתר הוא, — וישימו פעמיהם אל גנו. ראו אותו מרחוק מלקט כמהין; נגשו ואמרו לו: שלום עליך, יוסף הגנן, רצוננו להתארח אצלך! השיב יוסף ואמר להם: שלום עליכם, רַבֵּי־התורה; הנחתם בעלי עשר וכבוד וסרתם אלי. האלהים יודע, שאין במלוני אך שתי ככרות־לחם, ומתיָרא אני, פן לא יספיק לכם. אמרו שניהם אליו: תן לנו מהלחם ונשבע ולא נטריחך לדבר אחר. מיד העמיד להם שלחן, שם לפניהם את הלחם ויאכלו וישתו ויברכו לנותן לחם לכל־בשר, ויוסף ענה אמן אחריהם. אמרו גדולי בית־המדרש אליו: הגד־נא לנו, מה מעשיך עד־היום? אמר להם: רבותי, הלא

אמבטיות אתה רוחץ בשבוע ובכמה מקוות אתה טובל? השיב אליעזר ואמר: משבת לשבת אני רוחץ בששים אמבטיות וטובל בחמשים מקוות.

עלו שניהם מן המרחץ ורחצו ידיהם לסעֻדה והביאו שלחן לפניהם לסעוד עליו. אמר הרב האורח לַמוכר: איני אוכל ונהנה ממך עד שתודיעני את מעשיך. אמר לו אליעזר: מעשה אחד עשיתי, סעד לבך ואחר־זה אספר אותו לך. אמר הרב: נשבע אני, שלא אפרוס את הלחם, אם לא תגיד לי את אשר עמך. פתח אליעזר ואמר: היה בשכונתי איש אחד, שחִבְשו המלך בסכום זהובים מסִים, ולא היה לו ממון לפדות עצמו. נתן לו המלך זמן של שלשת ימים ויאמר לו: אם תשלם לי למועד הזה את אשר אני נושה בך, מוטב; ואם לאו, אני נוטל את ראשך מעליך. ותחזר אשת החבוש על מרֵעי בעלה ללוות מהם אותו הסכום, ולא נמצא אדם, שיתן לה כלום. ובראותה, שאין תשועה לה, השכימה לפתחי בבקשה, ואני לא ידעתי את אישה. השואלת חסד ממני היתה יפת־תאר ביותר וחשקתי בה ואמר אליה: אם תתרצי לי, אשקול על ידך את סכום הכסף אשר תדרשי. ותמאן האשה לשמוע לי ותעזבני. ויהי ביום השני חזרה לבוא אלי ותתחנן אלי, כי אַלוה לה את הדמים לפדיון בעלה. הֱשַבתי לה: הלא תדעי חשקי בך, שמעי בקולי ואֵרָצה לשאלתך. ותלך מאתי שנית. ויהי ביום השלישי והמועד הַמֻגבל מהמלך בא ואָפסה לאשה כל תקוה, ותשב אלי ותאמר: הנני בידך לעשות עמי כטוב בעיניך, אך פדֵה את אישי! הצצתי שוב ביפיה והתלקח בי יצר־הרע וָאֹמַר לגשת אליה, ואשא עיני וארא את דמות יעקב אבינו מאירה על הקיר. מיד קמתי, מניתי לָאשה מספר הזהובים ואמרתי לה: לכי לשלום, בתי! ולא נגעתי בה.

כיון ששמע הרב את המאורע, קם ממושבו ואמר: אשרי האבות, שבן כזה יצא מחלציהם! אשריך בעולם הזה ואשריך בעולם הבא!

יא

התלמיד והזונה

בעיר אחת אשר בכרכי הים דרה זונה אחת יפה מאד ולה עשר עצום. בארמון נפלא בנוי על שפת הים היתה מקבלת פני חובביה. אלף עבדים ואלף שפחות היו משַמשיה. כל כלי הארמון היו של כסף ושל זהב ושל אבנים טובות. אם בא אדם ובקש, כי תשמע לו, היה שוקל ארבע מאות זהובים בשכרה; והחוטאת היתה מציעה לה שבע מטות, שש של כסף ואחת של זהב; וכי פשטה כתנתה מעל בשרה, היה נוצץ הזהב מאור הגלוי ועיני הַנִגש כֵּהות מתמהון היפי.

בימים ההם היה תלמיד אחד מבני־הסופרים, בחור נאה ומהֻדר, ולו עשר רב מבית־אבותיו, והוא היה זהיר מאד במצות ציצית. ויהי בשמעו על־דבר הזונה הפלאית הזאת ורב חִנה וישכח אֱל־בריתו ויתמכר לזכרה.

מתניו וילך לאותו ההר, חצב שם באדמה וימצא את האוצר השמור לו ויריקהו אל שקו. משם הלך לאותו האדון וישקול בזהב מחיר אשתו וַיֵּשב עמה בלב שמח אשקלונה. שם בנה לו בית נאה וירב לעשות צדקה וחסד, וינהרו אליו עניים ואביונים מכל עבר ויתן לכל אחד די מחסורו.

ויהי במלאת ליוסף ולאשתו שמונים שנה וימת יוסף כעלות הבֹקר ואשתו הלכה אחריו למנוחות לפנות־ערב. התקבצו אנשי אשקלון לגמול חסד עם המתים ויכינו להם לבָנים למשכנם בקבר. מיד נראו שני מלאכי־מעלה ובידיהם שתי כתנות־אור מזהירות.

י

הנסיון

בעיר לודקיה אשר בארץ העברים היה איש אחד, שמעשהו היה למכור שקצים ורמשים, בעלי־חיים, שעליהם גזר הכתוב: מבשרם לא תאכלו ובנבלותיהם לא תגעו. ואף־על־פי־כן היו מכריזים עליו בשמים: פלוני המוכר, מֻבטח לו, שיש לו חלק בעולם הבא! ובקצה המדינה ישב רב אחד ומורה ליהודים, רבי יהודה שמו, והיה שומע אותו הכרוז בכל יום. אמר הרב: אני זה שלשים שנה לא אמוש מאהלה של תורה ואעסוק בדברי אלהים חיים, ואין מכריזים עלי בשמים כלל, ועל אותו פלוני מכריזים כך; אקום ואלך לעיר־מגוריו ואדע את מעשיו.

לקח מקלו ותרמילו עמו וישם פעמיו ללודקיה. ויהי בלכתו בדרך, נזדמנה לו אשה פלאית אחת לבושה בגדים אדֻמים. אמרה לָרַב: לאיכן אתה הולך? אמר לה: את איש פלוני מוכר־נבלות אני מבקש. אמרה האשה: ושמו אין אתה מכיר? הלא מכריזים עליו במרומים בכל יום. אמר הרב: כמדֻמה לי, שאליעזר לודקיה שמו. אמרה הפלאית: קְרָא לו ר ב י, שהוא גדול ממך. אמר לה הרב: הראיני את הדרך לעירו. ענתה האשה ותאמר: בדרך זו תבוא אליו. היא חדלה לדבר ונתעלמה... הלך הרב מהלך מיל, והנה אשה אחרת לקראתו, והיא עטופה לבנים. אמרה לרבי יהודה: מה אתה מבקש? ענה ואמר לה: את רבי אלעזר לודקיה מוכר־נבלות אני מבקש. ותאמר האשה: בוא ואראך מקומו. ותעבור עמו הרים וגבעות ותביאהו לפני בית המוכר ותעלם גם־היא. וירא רבי יהודה איש אחד נשוא־פנים יושב על הספסל ועבדיו עומדים לפניו ומוכרים נבלות. אמר הבא לאליעזר: שלום עליך! השיב אליעזר: שלום עליך, רבי ומורי! ויקם ממקומו ויאמר ליהודה: בוא עמי למרחץ. וילכו שניהם יחדו. הסתכל הרב באליעזר בבית־המרחץ, שהוא רוחץ בשתים ועשרים אמבטיות ושאחר־זה הוא טובל בשבע מקוות־מים. אמר לו יהודה לאליעזר: מה זו רחיצה ומה זו טבילה? ענה אליעזר ואמר: בשביל נבלות שאני מוכר אני טובל כך. שוב אמר לו הרב: בכמה

המחוקק וכדת האֻמה. „אותן מצעות, שהציעה לך באִסור, תציע לך מעתה בהתר".

יב

עוד ספור מתלמיד ומזונה

לַמורה הגדול עקיבא בן־יוסף היה תלמיד אחד מֻבהק גדול בתורה ושונה בה מ"ט פנים, והיה חודר לחדרי הלכה, מתלהב וקושר כתרים לאמרי אלוה. וכשישב עם מרעיו ודרש לפניהם בדברי־חכמים וצרופי־אמרותם, היה כשר־צבא, וגבריאל המלאך עומד על ימינו ונהנה מנטפי־פיו. פעם יצא אותו תלמיד לשוק של זונות וירא שם ריבה אחת יפה מאד, ויאהב את הנערה ויחשק בה וַתֶּחָקק בחזות־נפשו ורוחו לא מצא מנוח עוד. שלח שליח אליה בסתר לגלות לה חשק־לבו, וַתֵּאות הנערה להִשָּׁמע לו וַתַּגבל לו מועד.

בערב ההוא עלתה החוטאת על גג ותרא מרחוק אותו תלמיד יושב עם חבריו ודורש לפניהם, פניו מאירים, ומלאך אחד כלו אור עומד על ימינו. אמרה לעצמה: אוי לי ואוי לנפשי! את בחור טהור כמוהו אכשיל ביפיי ואַפיל לבאר־שחת. באותה שעה חשבה לדרכי־חייה גם היא ותאמר: אלהים העניקני מתנותיו, גופי שָׁלֵם ואין מום בו, כל רואַי יחבבוני; למה אני מפזרת לזרים כחי! עודנה מהרהרת וצוללת במחשבות נוגות, והנה בא הנער החושק ויקרב אליה ויקרא: לִבבתִני, אחותי, כל עולמי נתון לך ותני אותי לֵהנות מיפיך ולזון עיני בטהר־בשרך. ענתה הנערה ואמרה אליו: חדל ממני, בן־התורה, עולם אחר בשמי־מרומים צפון לך ולבני־בריתך, ואיך תאבד את כל חלקך־נצח בשביל שעה אחת של חבה גשמית בעולם הזה! וימאן הנער להרפות ממנה; החזיק בה וינַשקה נשיקות רבות ויקרא: ואם חלקי בשחת יהיה ואם צלמות ארד, לא אירא, אם אך אשא את יפיך בלבבי וידעתי, כי חבקתיך בזרועותי והתיחדתי שעה אחת עמך. אמרה לו הנערה: בני רחימי, לא ידעת מנת המין שלנו, אך חמת מלאה דם אנו. נתאדמו פני הנערה מבשת. כיון שראתה, שלא נתקררה דעתו, הסירה את מעילה מעליה, „תפשתו בחָטמו ותשימו על אותו הקבר". ויתחלחל הנער ויקם ויברח ולא הכיר עוד באשה לעולם. והנערה אף היא עזבה מערת החטא, עשתה תשובה לפני בוראה ותשב לתֻמותה.

אומרים, כי במות שניהם יצאה בת־קול וקראה: נערה פלונית ותלמיד פלוני מזֻמנים הם לחיי עולם הבא!

יג

הגיורת

רב אחד מרבי חכמי בית־המדרש ואלי־התורה, איש גדול במעשים

עמד ופרש מן התורה, שלח לאותה ריבה ארבע מאות זהובים בידי ציר נאמן, ותאות לקבלו. אחר־זה קם והלך לאותה העיר. ישב לו לפני פתח ארמון החוטאת, ותצא שפחה אחת אליו. אמר לה: לכי ואמרי לאדונתך, כי פלוני בן־פלוני, אשר שגר לך מספר הזהובים ביד ציר, מבקש כניסה אליך. ותרץ השפחה ותגד הדבר לאדונתה. אמרה לה: לכי ואמרי לַזָּר, שילך היום ויבוא למחר. ביום מחר פתחו לַנער את השער ויכנס חדר לפנים מחדר. לכבודו הֻצעו שתים־עשרה מטות, שש של כסף ושש של זהב, וכֻלן רבודות במרבדי־מצרים יקרים. לַמִּטה הראשונה עלו בסֻלם של כסף, והמטה נוצצת מאבנים טובות ומרגליות, ועל כר אדם ישבה הנערה ערֻמה ואור־בשרה כאור־השמש; נבהל הנער מיפיה ואמר: אך בת־אֵלים זו! בא להפשיט בגדיו, ונתחברו ארבע ציציות טליתו וטפחו לו על פניו; וקול יוצא מביניהן: עדות אנו בדבר! הוא כבר דָּרך על שתי מעלות של סֻלם־הכסף, וירד וישב־לו על־גבי הרצפה ויכבש את פניו. ובראות הנערה את מעשהו, השתוממה מאד; ירדה גם־היא מהכר ותשב לעֻמתו ופתחה ואמרה: גפה של רומה! איני מניחך, עד שתַּגיד לי, איזה מום מצאת בגופי ומאסתני. הֵרים הנער את פניו אליה ויאמר: העבודה! מיום שעמדתי על דעתי לא ראיתי אשה יפה ממך. אבל איש עברי אנכי, ולנו תורה נתונה מסיני, ובאחת מפרשותיה מצוה אחת כתובה וציצית שמה; בארבע כנפות טלית אחת, שאנו עוטפים, אנו נותנים פתיל־תכלת; והן, הציציות הללו, אמרו עתה להעיד עלי לפני אדון־המשפט, כי אחטא עם בת אל־נכר. בתורנו כתובה גם שתי פעמים המלה אנכי. האנכי הראשון אומר: אני אחַיב את כל עובר על תורתי וחֻקותי אשר נתתי לשבטי; והשני מורה ואומר: אני אשפיע טובי לשומרי־דברי ואף אם מרחוק יבואו.

וכשמוע הריבה את אמרי הנער העברי, עמדה ותקרא: אלהים גדול כזה יש בשמי־מרומים — ואני אל עצבים עבדתי ואמכור את יפיי, אשר נתַן לי במתנה ממשפיע אור ויפי, לבעלים זרים! ותפן אל הנער ותאמר: חי אלהים, כי לא אניחך, אם לא תגיד לי שמך ושם עירך; צַיֵּן לי גם את מקום בית־מדרש רבך, ששם ישבת ולמדת דברי אֵל־שדי. הציקתו הנערה ויגד לה הנער את כל אלה. והיא כתבה דבריו בספר ותשלחנו מאתה בשלום.

בו־ביום קמה הנערה ותחלק כל נכסיה למלכות ולעניים; ורק אותן המטות של כסף ושל זהב והמרבדים היפים, שהיתה עולה עליהן, שמרה עמה. ותשם את פניה למקום בית־מדרשו של אותו הנער. ותבוא לפני הרב ותאמר: מורה גדול ליהודים! צוה עלי משרתיך להטבילני ולגַירני, כי חפצה אנכי להכנס בדת־משה. אמר לה הרב: בתי, שמא חמדת ואהבת את אחד מתלמידַי וכַונתך לא לשם־שמים היא. הוציאה לו הנערה את הכתב שבידה וספרה לו את כל המאורע. קם הרב ואמר: ברוכה את, בתי, לה׳ וברוך טעמך! מיד צוה להטביל אותה ולפתוח לַזָּרה שערי־צדק. אחר־כך קרא לאותו תלמיד ואמר לו: בני, לֵך זכֵה במקחך וקַדש את הנערה כדת

יד

הרב והמטרוניתא

כהן אחד קדוש היה בימי החכמים, ואומרים עליו, שבו היה גלגול מנשמת אפרים בן־יוסף. הוא צם ארבעים שנים רצופות, כדי שלא יחרב ביתו של המקום. וכשנשבת קרבן־התמיד, הלך והעמיד לו מזבח מזאת התורה, אֲמָרָהּ אלהים למשה עבדו והוא מְסָרָהּ לַדורות הבאים להגות בה ולשים בה חלקם עד־הנה.

ויהי בלכתו שבי ביד הרומאים ויבוא ברשות מטרוניתא אחת, שידועה היתה בשער בית־עמה, ותאמר בלבבה: אנסה את הרב העברי ואראה, אם עומד הוא בדתו? סגרתו בחדר נאה והביאתו לו שפחה אחת יפה עד־מאד. ותתיצב הנערה עֲרֻמה נגדו ותאמר לחבקו. כיון שהרגיש את הוד יפיה, החזיר פניו לכֹתל, כדי שלא להסתכל בה, והיה יושב ושונה בהלכה כל הלילה ולא פנה אליה כלל. ותתעצב השפחה בלבבה, כי חֲמָדָתוּ גם היא. בבֹקר קראה המטרוניתא לַשפחה ותאמר לה: מה עשה לך אותו העברי? התחילה האמה קובלת לפני גברתה ואומרת: טוב לי המות מִשֶּׁתִּתְּנִינִי לאיש זר כזה; כל הלילה לא נגע בי אפילו באצבע קטנה ולא הרים עיניו אלי. צותה הַשָּׂרה להביא לפניה את הרב השבוי ותאמר אליו: מפני־מה לא התנהגת עם האשה, אשר הזמנתי לך, כדרך בני־אדם והכלמת צלם־המקום? ענה לה הקדוש ואמר: כֹּהֵן אני ממשפחה רבה בישראל והבדילני אלהים לעבודתו במקדש, ועכשו שנחרב ביתו ובני־עמי הלכו בגולה וגֹרשו משלחן אביהם, אלך ואחטא עם שפחה נכריה ואמכר את גֵּוִי לבת־שטן! הכירה האשה, כי אדם גדול הוא, ופטרתו בשלום וברֹב כבוד.

אחרים אומרים: מטרוניתא זו בעצמה נשאה עיניה אל הכהן העברי ותאלצהו, כי יחטא עמה. והַשָּׂרה אשה יפת־תֹּאר ויפת־מראה היא ואין מי שֶׁיָּעֵז נגדה. אמר הרב אליה: רעב עבדך ללחם. השיקה את התנור לאפות לו עֻגות. מיד קם, פשט את מעילו ונדחק לתוך התנור. נבהלה הַשָּׂרה ותקרא: מה מעשך, איש זר ומוזר? ענה ואמר: מוטב לי, שאשרוֹף באש את גופי משאפול אחרי מותי באִשׁוֹ של גיהנֹם! אמרה האשה: כל־כך חמוּר אצלכם מגע איש באשה, לא אֹבה עוד להכשילך. ויקם הרב ויצא מאתה; אף היא הרהרה בתשובה וַתִּדּוֹר נדר לה׳ להיטיב מהיום ההוא דרכה.

טו

מוכר־סלים

בארץ בבל היה איש חכם אחד גדול בתורה וביראה, ויפיוֹ היה מעין יפיוֹ של אדם הראשון. פניו היו מאירים כשמש, שתי עיניו ככוכבי־מעלה, וכשהיה הולך בחוץ, קמו כל בני־אדם להביט בחִנו והדרוֹ כי רב.

ובמדות, אהוב למקום ולבריות, עבר על גזרת המלך, שלא להפיץ אמ־יי־ אלהים ברבים ושלא לשנות לתלמידים. וישימהו המלך בבית־הסהר ויצו להמעיט לחמו ומימיו ולענותו. ושר בית־הסהר היה איש מלֻמד בחכמת הגוים ואזנו לקחה שמץ גם מתורת משה, והיה מתוַכח עם המורה הנאסר, והיה מראה לו ראיות, שאין לתורתו יסוד נאמן, ורצה להעבירו על דתו. יום יום היה בא אליו ודבר עמו בעניני מחקר ודת־נגלה; והביא לו סיעות מן ההגיון ומן השכל, כי אך רַמֵה רִמּוּ את בני־ישראל ונתנו להם חֻקים לא־טובים ומשפטים מעֻוָתים. אבל על כל דבר ודבר, שהציע אותו שר לָרַב, השיב הוא במאמרים נכוחים וינצחהו בלשונו, עד כי לא נשאר מענה נכון בפי המקטרג. ראה הטוען, שאין לו תקומה בפני אותו הרב המלמד, ונפלו פניו ויחלה, וימאן לאכול ולשתות, וכשהציעו לו את מטתו, לא רצה לעלות עליה ויישן לו על־גבי קרקע. אמרה לו אשתו: מדוע פניך רעים, אדוני? ומה לך, כי חלית? השיב ואמר לה: אותו הרב, היושב בבית־הסהר, שעומד תחת רשותי, יכעיסני בכל יום וימאן להחליף דתו בדתנו. אמרה האשה: הַנַּח לי ואלך ואוציא אותו מדתו. מה עשתה הַשָּׂרָה? נתקשטה ושָׂמה עליה בגדיה היפים, והיא היתה אשה נאה ביותר ורבת־חן, ותשם פעמיה לחדר האפל, אשר שם ישב הרב המעֻנה. כיון שנכנסה האשה אליו, האיר החדר מיפיה. והרב הפנה את ראשו מעליה והחל לָרֹק על ימין ועל שמאל. השתוממה האשה ואמרה: שוטה עברי! מפני־מה אתה רוקק בפני? וכי מֻכַּת־ שחין אני, או מום יש בי, או אם פני כמפלצת? ענה האַסיר אותה לאמר: אמנם יפה את ומבֻשמת מבחוץ, אבל מלֻכלכת את מבפנים. קראה האשה: מלֻכלכת אני בעיניך, איש זר? גִלתה את שוקה ותאמר: הבט בי, אם יפה מבשרי ראית מימיך. אמר המורה: זכרי־נא, מאין באת? ואם גם נאה את, אל־נא תשכחי, כי אשו של גיהנום ישלוט בזה הנוי הגדול. כיון ששמעה האשה את דברי המורה, „נשפך לבה כמים"; נגשה אליו והתחילה להתחנן לפניו ואמרה: הכניסני־נא לדתך, איש עברי, והצילני מדין־גיהנום. אמר לה הרב: גברתי, הרי את משחקת בי, איך אכניסך לדתי, והרי כבלים ברגלי. אמרה לו: תן לי סמן ואלך למדרש־חכמים ואבקש מחבריך תשועה לנפשי. אמר לה: לכי למקום פלוני אלמוני ומצאת בית־מושב־רבנים, ודפקת על הפתח ויפתחו לך שערי־אמונה. ותקם האשה ותלך לישיבת רַבֵּי היהודים, עמדה על הפתח וקראה: אלהיכם אלֹהַי ולו אעבוד! צִוו עליה לטבול והכניסו אותה תחת כנפי השכינה.

אומרים: אותו הרב לא יצא לחֵרות מבית־האסורים, כי אם דנו אותו למיתה, וימת מות־קדושים על שמו יתברך ועל שם תורתו המסורה. וימהרו מלאכי־מרום בצאת נפשו להציע לו מטה במערת גן־העדן ולהעמיד לו שם שלחן, כסא ומנורה. בא אחד מתלמידיו ועמו אליהו התשבי להתבונן באותה מערה, והנה עוד מטה אחת נוצצת בַּחדר. אמר התלמיד לאליהו: איני מניחך, עד שתודיעני, למי המטה השנית, שאנו רואים? ענהו החוזה לאמר: מטה שנית מֻצעת לגיורת פלונית. וסִפר לו את כל המאורע.

והרבותיהם שלופות בידם; גערו השומרים בבני השטן ויאמרו להם: אם תוסיפו להקניט אותו תלמיד, ידנו תהיה בכם לכלותכם! וישקטו. למחר בבקר עזב החסיד חרבה זו בשלום ושב לבית רבו.

אומרים, כי שני שומרי־קיסר אלה גבריאל ומיכאל היו.

יז

בין שני אריות

תלמיד אחד מבני־התורה, יפה־עינים ובחור נאה, היה עולה בכל רגל ורגל לירושלים עיר הקדושה והיה מתאכסן תמיד אצל אדם אחד, שנקרא יהודה הטבח. וליהודה אשה כשרה וצנועה והיתה זהירה בכבודו של התלמיד ותשרת אותו בכל פעם בואו.

לימים מתה האשה ההיא, ויִנָּחם יהודה כעבור ימי־האבל ויקח אשה אחרת. אשה טובת־מראה היתה השנית ובמהלכה אין עקש, אבל בלבה קנן החטא ותסתר את מחשבותיה אלה בחֻבה. לפני ימי חג משלשת חגי השנה שלחו אנשי ירושלים את יהודה לכרך אחד שבבבל, לגבות שם נדבות למקדש. ויצו הטבח את אשתו החדשה לפני צאתה על התלמיד, שרגיל לבוא אליו, ויאמר אליה: לרגל הבאה יבוא הֵנה תלמיד אחד מחשובי בית־המדרש; ואַת היי זהירה בכבודו, הביאי אותו אל הבית, שימי לפניו לאכול ולשתות, שַׁמשי לפניו בעת ישב לסעֻדה, ואחר־זה הציעי לו מטה נאה ובבקר הביאי לו מים לרחוץ פניו. ותאמר האשה: כדבריך אעשה, אדוני.

כשהגיעו ימי החג, עלה אותו תלמיד לירושלים כמנהגו ועמד לפני פתח בית־אֻשפיזו. יצאה אליו האשה ולא הכירה. אמרה אליו היוצאת: את מי אתה מחפש, אורח? אמר לה: לבית יהודה הטבח מגמתי ושם אָלִין בימי־מועד. השיבה האשה: אשתו אני, שנשא אותי אחרי אשתו שמתה; סור, אדוני, החדרה והן בעלי צִוַּני עליך. כיון ששמע, שהאשה, אשר שרתה אותו ימים רבים, שבקה חייה, התחיל לבכות ובקש לחזור. תפשה בו האשה החדשה ותאמר: לא אניחך ללכת למקום אחר, כי הן עלי לקַיֵּם מצות אישי. והיא כבר נשאה עיניה אל הנער ותחמוד יפיו בלבבה. אובד־עצות היה התלמיד ולא ידע, אם יְשַׁנֶּה אֻשפיזו או יתיַחד עם אשה שאינו מכירה. והיא מרבה עליו דברים ואומרת: כי יבוא בעלי מדרכו ושמע, שהנחתי אותך ללכת לבית אחר ולא כבדתיך, ישא עלי חטא. נענה לה התמים ונצוד ברשתה...

ליל־החג בא. התלמיד הלך להתפלל בבית־התפלה אשר לותיקין בירושלים. וישב לבית־מלונו בטהר־לב. האשה הכינה לו את השלחן ותצג עליו יין עתיק מְשַׁכֵּר, ויאכל האורח וישת לבדו ויבוא היין בכל גופו ויכבד עליו ראשו ויישן. ותקם האשה ותשאהו אל המטה, פשטה את בגדיו

אבל אלהים לא ברכו בעשר. מוכר סלים לנשים היה, ומזה היה מתפרנס בדחק הוא ואנשי־ביתו. הברכה לא היתה מצויה במלאכתו בהאי עלמא וכל שכרו בעד תורתו ומעשיו נשמר לו לחיי־עד.

בימים ההם באה לעירו מטרוניתא אחת, שכל גדולי בבל היו מצוים אצלה, והיא עשירה מאד אף יפה ונאה ביותר. ותרא את החכם העברי עומד ומוכר סליו. וישא חן וחסד בעיניה, ותתלקח בלבבה אהבה עזה אליו ותשלח אליו ציר ותתבע אותו לדבר־עבֵרה. נענה הרב ואמר לַציר: גם אדונתך מצאה חן בעיני, הנני לשמוע לה, אבל בטרם אתקרב אליה, עלי לקשט את עצמי כחתן ולהתעטף כראוי. אמר לו השליח: כדבריך עֲשֵׂה. מה עָשָׂה אותו חסיד? ראה, שאין מפלט לו מדבר־חטא, עלה לעליה וקרא ואמר: אלהי־הרוחות לכל־בשר, אתה ידעת, כי כל ימַי נשמרתי מחטא ולא נשאתי עיני לאשה לזון מיפיה ומה־גם לנכריה; והנה אותה מטרוניתא תציקני בדבריה ותאמר לצוד נפשי ולדחפני למדחפות; הנני מוסר את גְוִי לכליון ובידך אפקיד רוחי! עוד לא כִלה לדבר וַיַשלך עצמו מן העליה, והיא גבוהה כמה קומות־איש. באותה שעה רחוק היה אליהו התשבי מבבל מהלך ארבע מאות פרסה, וידלג בפעם אחת כל הדרך הרב הזה, פרש מעילו באויר והצילו, וישאהו למרחוק, למען לא תשיגהו עוד אותה מטרוניתא. נתן לו החוזה כלי מלא דינרי־זהב ואמר לו: מעתה לא יהיה לך צֹרך עוד למכור סלים לנשים.

טז

השומרים

בימי החכמים ותופשי־התורה היה תלמיד אחד עובד את ה׳ ביראה וגם באהבה ולו נשָׁמה מבני דורות הראשונים. אומרים, שנשמת מנשה בן־יוסף התגלגלה בו ולו היתה עוד הברכה מיעקב. הוא היה איש נאה ומהֻדר, נושא חן בעיני כל רואיו, וכשהיה מתרחץ בנהר, היו תמהים הכל על יפי גֵוֹ הטהור. פעם אחת הלך בדרך תָפוש במחשבותיו, ותבוא שָׂרה אחת לקראתו ותשא עיניה אליו ותאמר לו: שמע אלי, איש עברי, כי בידי הנך! קרעה מעילו מעליו ונתגלה בשרו. ויבטא שֵׁם אחד משמות הקדושים ונעשה גופו מלא שחין ואבעבועות. בטאה הַשָׂרה שֵׁם אחר משמות־הַטֻמאה ונתרפא ובשרו כבשר נער לטהר. ויהי בראותו, כי הַטֻמאה גוברת על הקֻדשה, וישתמט ויברח ממנה ויתחבא בחָרבת בית־מרחץ אחד. בחָרבה זו היה מקום־משכן לשֵׁדים ומזיקים; ואפילו אם שנים כאחד היו נכנסים בה ביום, היו נזקים. בבוא החסיד שמה נשף היה, עמד בקרן־זוית ורוחות נעלמות מעַפרות בעפר לעֻמתו; והוא לא פנה משיחו ולא התבטל מתורתו. ראו השעירים, כי לא יכלו לו, ויחלו לרקד לעֻמתו ולשונותיהם זורקות אש. מיד באו שני שומרי־קיסר וַיִתְיַצֵב אחד מימינו של הרב ואחד משמאלו

בערב אל היער. ויֵּעָנֶה הנאסר לזה בחפץ־לב ויקבל עליו דין־שמים.

ויהי בחצי הלילה וישאגו הכפירים לטרף ויריחו ריח אדם. התרומם ארי אחד מִמִּרְבָּצוֹ ויקרב אל השוכב על הקרקע, הפכוֹ על גבו, לִקְקוֹ בלשונו והלך־לו. בלילה השני התגעשו כל חיות־היער ונעו האילנות לקולן: ארי נורא התקרב אל השוכב על הארץ וינהם בקול ממוגג כל לב; אבל גם הוא רק נגע בו בלשונו ויהפוך לו עֹרֶף. בלילה השלישי הִקִּיף האֹפל את כל היער ואך עיני החיות מאירות. עיף ויגע היה שוכב אותו תלמיד על הקרקע והוא מְחַלֶּה לפני קונו, כי יעשה בו דינו וימסרהו למלך בעלי־החיים. ויבוא ארי אחד זקן לימים ורעב לְבָשָׂר ויעקר צלע אחת מצלעותיו וַיָּשָׁב למערתו.

נזכר ראש־הישיבה בתלמידו ושלח שליחים בבקר לְחַפֵּשׂ ביער, אולי ימצאו עצמות נותרות מגוף הנאשם ויביאו אותן אליו, למען יקשר מספד על המת. באו למקום, שהניחוהו שמה, וראו אותו מוטל חי וּמְחֻסַּר־צלע. נשאוהו והביאוהו לבית־המדרש; קרא הרב לרופא לרפאהו. והוא החלים ושב לאיתנו במהרה. ידע הרב, שישר ונאמן הוא ושנסלח לו חטאו, שעשה בבלי־יודעים.

אומרים, שאותו תלמיד רבי מאיר היה, הוא רבי מאיר, שנעשה אחר־זה לאחד מְרַבֵּי התורה. וכשעזב שוב את בבל לשוב להרי ציון ולבתי־מדרשיה, יצאה בת־קול והכריזה לפניו: פַּנּוּ מקום למאיר, צדיק גמור הוא, והוא מוכן ומזֻמן לחיי עולם הבא!

יח

בת־השטי

בימים ראשונים היה איש אחד חסיד נלהב לעבודת־שמים ואוהב את המקום ותורתו. פעם ישב ועסק במשנת חכמים; ובהגיעו אל הפתגם: אל תאמין בעצמך עד יום מותך, תמה ואמר: אם על שאר בני־אדם נאמר הכלל הזה, יוצא אנכי ממנו; מי יכול לי ואחטא? ומי ומי יַתְעֵנִי מן הדרך הטוב והישר? אמר הקדוש־ברוך־הוא: תלמיד זה בא לחלוק על דברי סופרי, אנסהו ואראה, אם יעמיד בצדקתו?

ערב יום־הכפורים היה והכינו בני־ישראל עצמם ליום ודוי וכבוש העָון. ספרי זכרונות כל בני־האדם מתגוללים ונפתחים לקרֹא בם מעשי כל איש ואיש ועלילותיו מטה, ומלאכים עומדים ומזכים ובני־השטן מלמדים פיהם לקטרוג. רעש בכל עולמות של מעלה ושל מטה! ושֵׁדָה אחת, מאד נאה, מְקֻשטת וּמְשֻׁבַּחַת, לבשה שמלת אשה ותקם ותעמוד בגן, שם ישב־לו אותו חסיד. הֵרים הלז את עיניו אליה ויתלהב מזֹהר יפיה. נגש אליה ויאמר: שמעי לי ואֶזְקק לך. אמרה לו: הלא בן־תורה הנך ומחר יום־כפורים הוא לשבטי ישראל לנקות עצמם מעֲוֹנות ופשעים, ואתה תוסיף עָוֹן

מעליו ותשכב עמו עד הבקר; ולא ידע התלמיד בשכבה ובקומה.

ויהי כעלות השחר, נעור האורח משנתו ומהר לרחוץ פניו וידיו, ורוחו לא אתו. בנפש עיפה הלך להתפלל, ובכל פעם אשר דבר לקונו דברי־שבח והודיה, נשארו הניבים מעוכים בפיו. לא יום־חג היה לו, כי־אם יום־קטריג במרומים. בלי־חפץ שב לבית־מלונו; ותצא האשה שמחה לקראתו ומעזה לו פנים ואומרת: סור, אהובי, הביתה. השתומם התלמיד על עזותה, השפיל עיניו למטה ולא רצה להסתכל באשה בעולת־בעל. שחקה עליו החוטאת ותאמר אליו: כל הלילה אמש שכבנו במטה ושחקנו יחד, ועתה תסתיר פניך ממני? הלא יפיך שלי הוא וקניתי אותך באהבת־בשרים. קפץ הנעלב ממקומו ויקרא: שקר את דוברת, מימי לא נגעתי באשה ונדרני אבי לשמים! שמה האשה ידה על כתפו ותאמר: הרגע, בני, גופך כלו אור, אבל על גבך יש צרבת אדמה כגדל מטבע קטנה ולא אדע פשרה. כיון שהגידה לו האשה את הסמן שבגופו, ידע שחטא והתחיל להכות ראשו בכתל ויצעק במר־נפש: אוי לי, שאבדתי את עולמי בשעה אחת! לשוא נסתה האשה להרגיעו ולמחות דמעותיו. הוא לא נתנה לגשת אליו וצעק ואמר: אוי גם לך, צודדת־נפשות, אך לשחת תרדי וסופך יורשת גיהנום! ויקם ויעזוב את בית־האשמות, וילך הלוך ובכה ועפר על ראשו.

שני ימים ושני לילות היה תועה הנער בחוצות ירושלים. פעם אמר לבוא לפני הכהן הגדול ולהתודות לפניו על פשעו. פעם אמר לגלות אזן אנשי־הסנהדרין, כי אשה פלונית חטאה עמו, למען ידונו אותה לסקילה, לפי חקי התורה, וגם אותו ענש יענשו. לו היה הדבר כאלו חללה העיר, חלל המקדש בעונו וסר הנזר מבעלי־המדרש העושים אזנים להלכה וגודרים לה גדר. אין הבדל בין שוגג ובין מזיד בחטא ובטמאת־הבשר. והשכינה בודאי מיללת ואומרת: קלני מראשי, קלני מבני עובדים לי!

ביום השלישי שם אותו תלמיד שק על בשרו וישב חפוי־ראש לארצו היא מדינת בבל, שם ישבו עוד יתר הפלטה מבני העברים, שבאו שמה בימי יכניהו. בארץ ההיא עמדה גם ישיבתו שלמד בה. ויבוא לפני ראש־הישיבה, והוא אחד מרבי הקבלה והמסורה, ויספר לו את אשר קרהו בבית־מלונו בירושלים ,איך נכשל על־ידי בת־השטן. נבהל הרב ואמר: אין חטא בלא דין. למחר נשב אני וחברי ונעין במשפטך ונדע, איזה ענש ראוי להטיל עליך. ענה התלמיד המדכא: רבי, על־מנת־כן באתי.

ביום־המחרת קבץ ריש־הישיבה עשרה תלמידי־חכמים מצינים. פתחו את הספרים הקדומים ויחפשו אחרי סעיפי הענשים בדבר חטא אדם באשת־איש, וימצאו שם נאמר: כל מגלה ערות אשה גם בשוגג והיא מארשה לאחר ונשבעה לו באלת־הברית, אחת דתו להיות משלך לפני אריות ויאכלו את בשרו ואך עצמותיו הנשארות תבאנה אלי־קבר. — לא יצאה זכות לתלמיד להקל לו ענשו, וידונו אותו כדבר החק החמור עוד מחקי משה. מעבר שער אותה העיר היה יער גדול, ושם קננו אריות ונמרים, ויצו ראש הדינים לשני שליחי בית־דין לכפות את התלמיד בזקים ולשאת אותו

השטן מהעבר השני: אלמלא תלמיד פלוני אתה, שמכריזים עליך בשמים: הִזָּהרו בזה ובתורתו – הייתי הורגך מיד וצבעתי בדמך את המים.

כשֶׁנִּצַּל, נכנס לבית־ספרו ואמר: לעולם אל יהי אדם בז לעוברי־עֲבֵרה. אין איש קם בפני השטן ובפני בני־משפחתו...

כ

אֵש זרה

בנהרדעא אשר בבבל חי איש מפֻרסם אחד, שהיה עוסק כל ימיו בפדיון־שבוים ועמד ופזר את כל נחלת־אבותיו הַרבה למצוה זו. מאה פּרסה היה הולך רגלי, כדי לפדות נער אחד או נערה אחת; ובאין לו כסף, היה פושט בגדו מעליו ונותנו בערבון לַמוכר. הוא גם האכיל והזין את הנפדים והיה טרוד עמהם תמיד. את היתומים והיתומות שבהם היה משיא ויהי אב ופטרון להם ולבניהם כל הימים. רב עמרם חסידא היה שמו של העסקן הזה; והוא גם רב ומורה לתלמידים בשעת פנאי, והיה משתדל לחנכם בתורה ולטהר רוחם.

ויהי כי התעלה ביראת־השם ובעשות טוב וחסד ונשתמר גם־כן מכל חטא ועון, נתקנא בו השטן ויאמר להכשילו. בימים ההם פדה החסיד ריבה אחת מאד יפה; ואחרי שרחצו אותה והלבישוה, שמו לה משכן בחדר שבעליה. ותשב הנערה אצל הארֻבה בַתִּקרה ותסתכל אל החדר מטה, והנה זרח אור בחדר התחתון – כל־כך היו פניה מאירים... מיד חמד הרב את יפיה ונכנס בו חשק זר, לא ידעהו גם תמול גם שלשום. סֻלם כבד היה עומד בחצר, שאפילו עשרה בני־אדם יחד לא יכלו לשאת אותו; קפץ המורה והרים אותו, העמידו בדלת העליה ויחל לעלות בשלביו כדי לבוא אל הנערה. לשוא עמד באמצע ויתחזק לגבור על יצרו – לבבו בוער מיפי הריבה והוא נרעש בכל גופו. לפתע החל לזעוק בקול גדול: נירא בי עמרם! נירא בבית עמרם! ויתקבצו אנשים רבים מבני־השכינה וכַדֵי־מים בידיהם לכבות את הבערה. לא מצאו שם דלקה ותמהו ואמרו: למה יהתל בנו רבנו? ענה ואמר להם: עלו לעליה ותבינו, שהאש הבוערת בי גדולה יותר מכל האִשים שבעולם, וזוהי אש של גיהנום.

אומרים: כאשר ראה רב עמרם בעלותו בַסֻלם, שאין לו תקומה כנגד יפי הנערה, השביע את יצרו בשם יוצרו, שיצא ממנו. וישמע השטן ויכנע. ראו העומדים: כמו ענפי־עץ בוערים מתפוצצים ויוצאים ממנו לכל־עבר. אמר הרב לַיֵצר: אף־על־פי שאתה כֻלך אש ואני אך בשר אני, גברתי עליך. באו בני־הרבנים ואמרו לו: מורה בישראל! בִּיַשְׁתָּ אותנו ברבים. ענה ואמר להם: מוטב שתהיו מתבַישים על־יְדִי בעולם הזה, משאכלימכם בעולם הבא.

עַל עָוֹן! אמר התלמיד: מקבל אני עלי. אמרה הַשֵּׂדה אליו: אשת־איש אנכי ואיך תִּטָּמֵא בי? השיב לה התלמיד ואמר: מקבל אני עלי גם חטא זה. אמרה לו השדה: עוד לא נתקדשתי מִטֻּמאתי ואיך מניח אתה גחלים על ראשך? אמר התלמיד: מעיד אנכי עלי, כי אין בכל העולם כֻּלּו נערה יפה ממך ואין טֻמאה בך. לא הניח החסיד מהריבה, עד שנזקק לה. אש־התאוה בערה בכל בשרו ולא יכול היה לכבותה. כיון שהתיחד עמה, שמע קול שחוק אדיר באויר; ויפן כה וכה והנערָה איננה, וישאר יושב שומם ונבוך בלבו... בערב היום הקדוש מימי דור הלך הוא ויטמא את עצמו וימכור את נפשו לשחת. ונפל התלמיד בחלי אנוש מכאב־לב, מכֹבד העון, ויחל לסגף ולענות את עצמו בצומות ובתעניתים. בכל יום ויום היה יושב על הקרקע וממרק את נפשו בבכי ואומר: אוי לי, מה עשיתי ואיך השחַתִּי מעללי! באו חבריו לדבר על לבו ולא שמע אל דבריהם. נשרו ריסי עיניו מרֹב דמעות ששפך ולא היה לנפשו מנוח.

ויבוא אליו פעם מלאך בחלום־הלילה ויאמר לו: אלהים נסה אותך הפעם ונכשלת ועתה כבר נסלח לעונך, אבל עליך לקבל מעתה, שלא לשאל על דברי חכמים ופתגמיהם. קם התלמיד ונכנס לבית־המדרש ואמר: אשריכם, חכמים, שדבריכם אמת ופתגמכם אמת. לעולם אל יאמן אדם בעצמו ובטהרת נפשו, ואפילו יום אחד לפני המיתה עוד ממשלתו של היצר הרע גדולה היא ומחטיאה כל־חי.

יט

אזהרה

בימי התבסס התלמוד, כשהחלו לכתוב את דברי החֻקים והתקנות וגזרות החכמים בספר, היה תלמיד אחד, שהיה מנהיר פני חבריו בהלכה, והיה דורש על כל דבר תלי־תלים של אמרים וכַונים. הוא היה גם איש־המעשה, זהיר במצוות וחש בעבֵרות; הוא לא התקוטט עם אדם, לא נשא עיניו אל אשה וכבש את רחשי־יצרו תמיד, בלי כל פגע לנפשו. ברבות הימים התקדש וטהר לבבו כל־כך, עד כי נמאס בעיניו החטא, ולא היה יכול להבין, איך יִכָּשל אדם בלא־תעשה ואיך יעבור בר־נש על דעת קונו! וירא השטן, כי מתגאה הוא בן־האדם, ויאמר: אַראנו את עצם ידי וידע, כי עוד ממשלתי רבה בארץ. מיד שלח אליו נערה יפה מבנות חצרו, נתבשמה ונתקשטה ובאה ועמדה לפני אותו התלמיד וַתְּאֶר את כל הככר בזיו פניה. נתרגש בן־התורה ויאמר: אלך ואפתה את הנצבת ותשמע לי ואשביע בה את מאוַיי. התקרב אליה, והנה נהר גדול התחיל להשתפך פתאם וַיִּפסק בינו ובין הריבה. והאש בלבו בוערת עד לבלי־קץ. לא היה מעבר לעבור בו את המים; אחז בחבל מתוח מחוף לחוף ויאמר להשתלשל בו. כיון שדגיע לאמצע הנהר, סר חשקו ולא יכול עוד לעבור. — קרא לו

פנים, ולו אשה חסידה עקרה ולא ילדה לו. פעם בא לארץ מָדַי לעשות שם סחורה, והיתה שם אשה אחת מבינה בשיחות עופות מגידי־עתידות. ויכַבדו אותה כל בני־עמה ואנשי־משפחתה. היא גם יפה היתה, ואף בת־המלכה לא שגבה ליפי ממנה. ותשמע האשה את עופות־השמים מכריזים לאמר: פלוני בן־פלוני העברי יוליד בלילה הזה בֵן, שיהיה מֻפלג בחכמה ובדעת מִשְׁטְרֵי כוכבי־מעלה, ולא יהיה בכל העולם איש חכם ונבון כמוהו! ותתאוה ללדת מן הזר ההוא את הבן המצֻיָן הזה. שגרה לו אלף דינרי זהב, למען יתקרב אליה והקים לה את הזרע הזה. כיון שנודע לו דבר הכרוז, התפלל לאביו שבשמים, הלך בקפיצת־הדרך בתוך שעה לביתו, וידע את אשתו הכשרה ונתעברה. ויהי בבקר וישב לאותה המדינה גם־כן בקפיצה. והַשָּׂרה ידעה את אשר עשה לה ותמאן בו.

בתוך־כך נודע בעירו של העשיר הסוחר, כי נתעברה אשתו בעת הלך בעלה בדרך, ויאמרו: הרה היא לזנונים! הביאוה לבית־דין ודנו אותה למלקות בידי שליח הדין. ובכל פעם שהרים המלקה את הרצועה להכות בנחשדה חנם, כפף העֻבר את ראשו בבטנה וקבל עליו את המכה ויגן על אמו. עוד שַׁמש הקהל מכה, והנה שב הבעל מדרכו, מהר ובא לפני הַדַיָנים ויקרא בקול גדול: צדקה ממני! ויספר להם את אשר קרהו. השתוממו וקראו: ברוך ה', אשר ישמור את חסידיו! מהרו לְהַתִּיר את האשה ולבקש סליחה ממנה על אשר עלבו אותה ברבים. ואף היא הלכה הביתה ותלד בן חכם, ונתקַים בו את אשר נבאו עליו עופות־השמים.

נושא המאורע הוא שמואל התוכן, חברו של רב.

כג

חבת הארץ

חנן בן־אלחנן היה משרידי בני־ירושלים, שנשאו עליהם את העל הקשה של הרומיים, שלמו מסים וארנוניות יותר מכדי כחם וידורו בחרבות הארץ, שנשארו עוד לפלטה. אין תקומה עוד לבני הגוי העברי מפני מְצֵריו, כל חלקה טובה, כל עיר בנויה מְיֻשבת משבטי הגוים, ודרכו בני־יפת ברגל רמה על בני־שם. אף קשה היה להתפלל בצבור; אין פורסים על שמע ברבים ואין מלמדים בתורה ברבים. איש איש נושא נרו של אברהם בחֻבּוֹ; ולילה לילה בת־קול של הקדוש־ברוך־הוא מנהמת כיונה, מתגעגע הוא אביר־הטבע אל בית־מקדשו ואל היכלו מאז.

פעם באה מארץ הגולה נערה אחת לבַקֵר את קרובי אמה, והנערה יפה עד להפליא ותשא חן וחסד בעיני כל רואיה. וירא אותה חנן ויאהב אותה בכל נפשו ויאמר: אם אראה את חלקי בחיים עמה ותהי לי לאשה, וזכיתי לזכות גדולה וברכתי את יוצרי. ובלב הנערה גם־היא החלו לקַנֵן רגשי קִרבה אל הנער; ותאמר לבוא עמו בברית, אם אך יֵאות לעזוב את

כא

אחרי מות

בארץ־הגליל גר חכם אחד גדול מחכמי יבנה, משנתו היתה שלמה ובה׳ תמים דרכו. הוא היה בין חבריו צפיר־העִזים אשר חזה דניאל. יומם ולילה היה יושב ועוסק בדברי הלכה, רך־לבב נחשב בעיניו זה המתִירא מפני עבֵרות שבידו; ומוטב היה בעיניו, שבר־נש ימות זכאי בטרם עשותו הרעה משיעשה מדחה וימות חַיָב. פעם ישב ודרש: אודך ה׳ על כי נוראות נפלאת, נפלאים מעשיך! והראה על ההבדל הגדול, שבין מדת בשר־ודם ובין מדתו של יוצר־האדם: אדם נותן זרעונים בערוגה, כל אחד עולה במינו, ואִלו הקדוש־ברוך־הוא צר העֻבר במעי אשה – והכל, זרע האב וזרע האם, עולה למין אחד. וזרח אור על פניו. הוא גם היה מפאר את השלום: יוצא גוי למלחמה על אויבו ויריב ריבו, לא יפתח לו אלא בשלום.

הרב הזה היה מן הצדיקים הללו, שאף אחרי מותם לבשו את גופיהם כִבני־חיים. וגם כשנפטר וחצבו לו קבר, היה בא בכל־יום ערב־שבת לביתו לברך את רעיתו והיה יושב על שלחנו והוגה בדברי־תורה. יום אחד עברו שני תלמידים לפני אֹהל אלמנת החכם וישמעו קול אדם מֵשיח עמה. אמר אחד לחברו: הרב הגדול מת ושבק לנו חיים – ואשתו, אשר הניח, מתיחדת עם אדם זר ופוגעת בכבוד המורה! הלכו וספרו את הדבר לבית־דין; ובקשו השופטים לדון את החוטאת למלקות. צעקה הרבנית ואמרה: בעלי היה זה שספר עמי, והוא יבקרני בכל ערבי־שבתות מתוך חבתו אלי. לא האמינו לה אנשי־התורה ויקראו: שקר בפיך ולא כנים דבריך! בערב־שבת הבא בא הרב לדרש בשלום רעיתו כמנהגו וימצא אותה יושבת ובוכה. שאל אותה: למה תבכי, בתי? הגידה לו את אשר קרה אותה בבית־דין, ותסתר פניה. ויהי ביום המחרת, כשנאסף הצבור בבית־הכנסת להתפלל והַדַיָנים עומדים בשורה הראשונה, הופיע הרב המת לנגד עיניהם ויוכיחם באמרי־פיו על מעשיהם ויענש את גדוליהם. אבל מהיום ההוא והלאה לא בא עוד לביתו ויחדל להיות חוזר במושב האדם.

כב

אבוה דשמואל

בימי התלמוד היה איש עשיר אחד עוסק בעסקים במדינות רחוקות, והוא איש נאמן לשמים ולבריות, שומר את דברי התורה ומצוותיה; וכשהלך לארץ נכריה, התפלל לה׳ בחשאי, שלא יכשל בדבר עבֵרה ולא יתגאל בפת־בג נכרים ולא יעבור על יהדותו. הוא היה איש גאה, בעל הדר־ת־

מקונו העברת רֹעַ הגזרה הארֻכּה, למען יזכה לעסוק בתורה כחפצו ויספיק לחדור אל כל מצפוניה. ויעָתר לו ה׳. פעם חשקה נפשו ללכת לארץ האבות ולשבת לרגלי המורה הגדול רבי יוחנן איש־טבריה; וישנס את מתניו ויבוא אל הישיבה הרַבּה על אדמת־הקדש, ועוד יותר מאשר פלל מצא בְּרַב הזה ויתמכר לתורתו בכל נפשו. אולם בעיני בני־בליעל אחדים לא מצא התלמיד הבבלי חן. ובכל פעם אשר יצא לחוץ התלוצצו בו. יום אחד פגע בו בר־פחין אחד, נגש אליו ויאמר לו: חוזה שבבבל, אֱמֹר לי, איזו בת־קול שמעת מכרזת היום ברקיע־השמים? ענהו כהנא ואמר: שמעתי, כי גזר־דינך כבר נחתם! הוא עוד לא כלה דבריו, והמתלוצץ נפל מלא־קומתו לארץ מת. שוב בא לקראתו פוחז אחר וקרא באזניו: הגד־נא לי, איש בבלי, במה נשאו ונתנו בשמים היום? כעס התלמיד עליו ואמר לו: גם עליך נחתם גזר־דין במרום למיתה! ומיד נפל גם זה מת. כאשר נחה דעתו, אמר לעצמו: הן עליתי לארץ־ישראל לזכות ולהוסיף שלֵמות, והנה חטאתי והמתי שני בני־אדם בכעסי! נתן דעתו לשוב לעירו, אבל מתְיָרא היה, שמא לא יתן לו רבו רשות לזה. נגש לפני רבי יוחנן מורו ופתח בחידה: אדם שאמו, אשר ילדה אותו, מבזתו, אבל אשת אביו מכבדתו, למי יהיה נוטה בלבו? השיב רבי יוחנן ואמר לו: זו שמוקרת — קודמת. חשב התלמיד תשובה זו למעַין נתינת־רשות; שם כליו עליו וישם לבבל פעמיו.

אחרים מספרים: אותו תלמיד האביד בבבל איש רשע אחד ויָרֵא היה, פן ימסרוהו למלכות, ויצא לארץ־ישראל למצא לו מפלט בישיבתו של רבי יוחנן. אולם בטרם צאתו הבטיח למורו שבבבל, שלא יסבב את מורו החדש בקשיות שבע שנים רצופות. ויהי בבואו לטבריה וַיֻּגַּד לרבי יוחנן: ארי עלה מבבל. כי נודע היה רב כהנא לאיש חריף בלמודו וחַד־השכל. פעם ישבו בבית־המדרש ועסקו בהלכה לא־ברורה, עבר כהנא על נדרו ויחל להציק לַמורה, שישב בראש התלמידים על שבעה כסאות, בשאלות רבות; ולא ידע זה להשיב. ובכל שאלה, שלא באה עליה תשובה, שמטו כר אחד ממושב הרב, עד שישב על־גבי קרקע. ריסי־עיניו של רבי יוחנן ארֻכּים היו, הרימם והביט בַּשואל וראה, שפיו פתוח, ויחשב ששוחק בו. נפל עליו רוחו מעלבון; והנה — גוע רבי כהנא תכף וימת. בו־ביום הובל לקברות ויניחו את ארונו במערה. כששבו התלמידים, שטפלו בקבורת חברם, אל רַבּם, אמר להם: ראיתם, איך בַּבלי זה שחק בי? אמרו לו: לא כן, רבנו, מפני חבורה שבשפתיו פיו היה פתוח. ראה רבי יוחנן, שהעניש את התלמיד ההוא על לא־דבר, קם וילך לאותה מערה וימצא נחש אחד סובב את הארון ואינו מניחו לבוא. אמר הרב אל הנחש: הַנַּח לָרַב, שיכנס אל תלמידו! ולא שמע בקולו. חזר רבי יוחנן ואמר לנחש: הנח לחבר, שיבקר את חברו! ולא השגיח בו. כפף קומתו ואמר: נחש, נחש, הנח לתלמיד לבוא אל רבו! מיד הסיר השרף את זנבו מפיו וזחל לחור אחד. גשען הרב בראשו אל הארון ואמר: קום, כהנא, על רגליך; אך חנם כעסתי עליך. בִּקש רחמים לפני המקום ויחזור את הנשמה למעונה; ויחי כהנא ויעמוד על רגליו וַיֵּשב

הארץ וללכת עמה לחוץ־לארץ, למקום מושב הוריה, האוהבים אותה כבבת עיניהם ולא יסכימו לעולם, שתצא מאתם. ויאמר חנן ללכת עמה בבלה ולשאת אותה שם כדת בני־העברים. עודנו מְסַדֵּר עסקיו ומכין צדה לדרך, נזדמן עם חכם אחד. פתח החכם במקרא דוד: כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה׳, לאמר: לֵךְ עבוד אלהים אחרים. וכי מי אמר למשיחו ועבדו: לך עבוד עצבי הגוים? אלא לאמר לך, שכל הדר בחוצה לארץ, כאלו עובד לפסילים ונדחה הוא ממחיצת המקום. — כיון ששמע הנער את המשא הזה, לא אבה עוד לעזוב את ארץ אבותיו; והנערה שבה עגומה בבלה. אף הוא „גלגל בעצמו עד יום־מותו” ונשא את האהבה בחיקו וישאר ערירי כל ימי־חייו...

כד·

נושא עָוֹן

בימי התלמוד היה איש אחד ישר הולך ותמים בדרכו, והוריו הנחילוהו נחלה רבה ועֹשר גדול. והוא עוד לא נשא אשה. קפצו עליו גדולי הארץ ויאמר כל־אחד להשיא לו בתו. אבל הוא לא אבה לשמוע להם, ויקם וישא את בת אחותו העניה ויקַיֵּם את המקרא: כי עולם חסד יִבָּנֶה! והנערה טובת־מראה, רכה וענֻגה, ויחַבבה בכל לבבו. מפתו אכלה ומכוסו שתתה; לא הניח לעבד ולשפחה לשרתה, כי־אם הוא עומד ומשמש לפניה. בלכתו לבית־המדרש או לבית־התפלה, נשא את חבתו בחֻבו והיה אורג את שמה בתורתו ובתפלתו; ובעשותו עסקים, היה מביא לה תמיד מתנה רבה ומעניק לה מחסדו. והאשה הצעירה, בשבתה בחדריה פנימה ושום דבר בעולם לא יחסר לה, שכחה את בעל ברית־נעוריה, ותקם ותתן משכבה עם איש אחד רע־מעללים, שארב ליפיה. עברו ימים מועטים וַיֻּגד לאיש לאמר: זנתה רעיתך עליך ותתן אהבתה לזר. והוא לא קנא אותה, לא קם בחמתו להכותה נפש או גם לחלל את שמה, כי־אם עמד ושלח לה בסתר גט מֻקדם בזמן ויצו לאמר אליה: מוטב, שידונו אותך בבית־דין כפנויה ואל ידונו אותך כאשת־איש. זלגו עיני החוטאת דמעות ותאמר: בעל נאמן־רוח כזה היה והִטה עלַי חסד, ואני עזבתיו ובגדתי בו!

III

רבי התורה

א

הרב והתלמיד

רב כהנא היה תלמיד נאה וחשוב בארץ־הגולה, מבית עלי הכהן היה מוצָאו, שעליו נאמר: אם יתכפר עונו בזבח, — והיה מאריך בתפלה ומבקש

אמות של הלכה ושל תפלה. אז היה דואה כנשר, ועתה הוא שומר עליך מימין ומשמאל ומשגיח עליך גם משגיח.

פעם התוכחו חכמי בית־המדרש בענין סַיִף וסכין, מאימתי נחשבים כגמורים והנם כבר כֵּלִים מְכשרים לקַבֵּל טֻמאה. והתגלע הריב בין יושבי בית־המדרש; הללו נוטים לכאן והללו נוטים לכאן: רבי יוחנן ואיש־אחותו — ריש־לקיש כנו אותו — בין החולקים. ותגבר יד ריש־לקיש על רבי יוחנן בנדוניו וטעמיו; ויראו החברים וַיִּוכחו, שֶׁלָּראשון הצדקה ושהוא אך הוא יבין לָאמת, ויעמדו לימינו. נפלה דעתו של רבי יוחנן עליו וקרא לאיש־בריתו: וכי יש להתפלא על־זה, שתדע בדבר סַיִף וכלי־משחית יותר ממני, והן כל לסטים יודע בכלי־אומנותו! נתרגש ריש־לקיש ואמר לו: מעשה־נעורי תזכירני! מה הוספתי בהחליפי את דרכי? אז ר א ש לבני־גילי הייתי, וכלם מקשיבים היו לאמרי־פי, וגם עתה איני אלא ר א ש לאנשים כערכי. באותו רגע כפר הרב התושב הזה בערכים המְחלטים של הרע והטוב. אין רע בעצם ואין טוב בעצם! אם התם רבי והכא רבי, אמר לנפשו, מה אהנית? ולמה ראשונה לגרעון תחשב, ושניה — להוספה? — נבהל רבי יוחנן בשמעו קריאה זו ואמר: הוי מַמרה באדוניו! האם לא הטיבותי עמך, שהכנסתיך בצל המקום ואַעַש אותך בריה חדשה. חלשה דעתו של רבי יוחנן. ומיד החל ריש־לקיש לקרא: ראשי! ראשי! חלה מחלה אנושה, וישאוהו התלמידים לביתו. ותבוא אחותו בוכיה לבית־המדרש, נשתטחה לפני אחיה הכועס ואמרה לו: רחם על ילדַי ואל תעשה אותם יתומים. השיבה בלשון הנביא: עזבה יתומיך אני אחַיה. שוב התחננה אליו ואמרה: עשֵׂה בשבילי ולא אשאר גלמודה ואלמנה. השיב יוחנן ואמר לה: ואלמנותיך עליך תבטחנה.

בערב היום ההוא שָׁבק ריש־לקיש את חייו ונחה נפשו. באו חבריו לספדו ולטַפֵּל במטתו. איש איש נשא את צערו בחֻבּו. בן־תורה גדול נלקח מבין כתלי בית־המדרש! ואף רבי יוחנן נִחם, כשך חמתו, על מעשהו וידע, כי לא הניח ההולך כמותו. בכל פעם אשר שאל תלמיד את רבי יוחנן איזו שאלה, נזכר בבעל־אחותו והיה קורא: אַיֶּכָּה, בר־לקישא? אין הרחב עוד סביבו, גם התורה לא תאיר. ראו בני־המדרש את עצבונו הגדול, בחרו בתלמיד אחד מבהק וחָריף ויאמרו, אולי יַשכיח הוא את המת מלב הרב ויראה, כי יש חליפתו. שֵׁם אותו תלמיד אלעזר היה ושֵׁם אביו פדת והוא כהן; הוא היה עוסק בתלמוד בשוק התחתון וסדינו מוטל בשוק העליון וקִיֵּם בתורה: באהבתה תשגה תמיד. וגם מבעלי־מדות היה; ואמרו עליו, שמעולם לא לקח שום מתנה מבי־נשיאה ולא אבה לסעוד אצל אחרים. בא וישב לפני הרב המתאבל בעת הסביר הלכות ועל כל־דבר ודבר ששנה הלז אמר: יפה הורית ויפה למדת; חכם פלוני מסַיע הוא לדבריך וממשנה פלונית יוצא, כי קלעת במשפטך אל השערה. קם הרב ויקרא: הנך אומר למלא מקום ריש־לקיש חברי! בעת שהוא חי בתוכנו והיה יושב לפני, היה שואל אותי על כל דבר־הלכה, שיצא מפי, עשרים וארבע שאלות, ואני מצדי השיבותי על כל שאלה

עם ממיתהו ומחַיהו יחד העירה. בקש רבי יוחנן ממנו, שישאר עוד בבית־ישיבתו, ולא אבה הלז ויאמר: מי יודע, אם לא תשוב לכעוס עלי שוב פעם אחרת, ולאו בכל שעתא ושעתא מתרחש ניסא.

ב

מאותו רב וחברו

הרב הגדול רבי יוחנן, שהיה איש יפה ביותר ואור־פניו האיר למרחוק, רחץ פעם בשרו במי־הירדן. ראהו עלם שודד אחד מהעבר השני ויחשֹב, כי אשה רוחצת בנהר; פשט בגדיו, קפץ במים השוטפים וישחה ויעבור במהירות את כל הנחל הרחב ויגיע עד מקום הרוֹחץ. התפלא הרב על אמץ־כחו של השוחה, ויאמר לו: מאֲשר היה חלק בית־המדרש, שאתה היית מגבורי־התורה שלו. נענה השודד הצעיר ואמר לָרַב: יפיך היה ראוי יותר לנשים; חבל, שאין אתה מבנות־חוה! אמר המורה: יש לי אחות אחת, יפיה גדול עשרת מונים ממני ואין על עפר מְשלה; אם תיטיב מעשיך, השלך תשליך מנהגיך עד־היום אחרי גֵוך ותבוא לחסות בצל כנפי השכינה, אתן אותה לך לאשה וארשתָּה באמונה. ענה השוחה: עשֵׂה עמי כדבריך ואלך ואעבוד גם את אלהיך. מיד קבל עליו הנער על־שמים; בקש לחזור אל החוף השני לקחת את בגדיו וכליו, ולא יכול עוד. סר כחו הגשמי מעליו ויהי לאיש אחר.

ימים עברו. הנער השודד בא במחנה העברים, החל ללמוד את התורה וילך הלך וגדל בה. יומם ולילה לא מש מאהלו של גואלו רבי יוחנן; והיה מְסַדֵּר כל מתניתא ארבעים פעמים בזה אחר זה, כנגד ארבעים יום, שבהם נתנה התורה לעם העברים. הוא גם השתלם במעשים ובמדות; ובשמעו פעם תוכחות רב, על אשר ימלאו בני־אדם פיהם שחוק בעולם הזה, חדל לשחוק מאז ולא עבר על הדבר הזה אף רגע.

ויהי כי יצא שמו בדעת דברי־הדת ומשפטי־הדת, נשא את אחות הרב היפה ויאהב אותה בטהר וגם באמץ. והיא גם ילדה לו.

גם לביתו החלו לבוא תלמידים לשמוע לקח מפיו ולהקשיב אל חדודיו ופלפולי דאוריתא. הלא עִקר הרי־ההלכה היה וטוחנם זה בזה; אין תיובתא, שלא ידע לפָרֵק אותה, ואין דבר, שלא באר אותו מכל צד. אלפי פנים לתורה, ובידו מפתח אחד רב: שכלו החד. מי יתפלפל עמו ויקום?

אך לעתים, לעתים רחוקות מאד, כאשר נלאה רוחו מעיוני ההלכות הרבות ויבט למעשה־ארג של הפרשות הסתומות, שמפֹרשות הן ועם־כל־זה הן נשארות סתומות, וירא ויבן, שהוא טוחן לרֹב אך את הקמחים ולא את הדגן. עלו בו זכרונות־נֹער, זכרונות הימים, שבהם היה לבו אמיץ בגבורים והוא המצביא לחֶבר מרעיו, שחייהם היו חיי חֹפש גמור והעולם היה פתוח בלי גדר ונֵזֶק. האֱלֹהים היה אז רחוק, לא תשורנו עין אדם, והנה – משכנו בכל ארבע

חזק עליו. ותתאבל עליו נפשו. ויהי היום ויפגע בו כובס אחד מבני עמי־הארץ. ויתחצף הלז כנגד הרב ויקרא: חֹמץ בן־יין! כעס אלעזר עליו ואמר: מדחציף כל־כך, בודאי איש רע־מעללים הוא. נפנה לַשוטרים ויאמר להם: תִּפסו את הכובס הזה. מיד השליכו אותו במאסר ודנו אותו ביום־מחר לתליה. בתוך־כך נח הרב מכעסו ויך לבו אותו. אמר לפדות את הנאשם בממון רב ולא שמעו לו. עמד תחת העץ, שהעמידו לתלות עליו את הכובס הלז, והיה בוכה ועיניו זולגות דמעות. באו שני תלמידים ואמרו לו: על־מה בוכה רבנו? עדים אנו, שראינו אותו רודף אחרי נערה מאֹרשה לעַנותה, צעקה הנערה והדבר היה ביום־הכפורים, יום קדוש ומקֻדש. כרגע אמר הרב: אם גם בכובס הזה, שלא היה עליו חשד ידוע, לא נכשלתי במסרי אותו, — באנשים חטאים ופושעים, שעֲוֹנם נכר וידעתי היטב כי הרעו לעשות, על אחת כמה וכמה, שלא נכשלתי ולא אֵענש על מעשי! אבל הנֹחם לא חדל להיות אוכל בלבו כעֶש. ויקבל עליו לסבול יסורים בעולם־הזה, למען יגולל מעליו את העִנויים בעולם־הבא.

ויחלה הרב אחרי המאורע הזה מחלה אנושה מאד. נתמלא כל גופו פצעים וחבורות. בכל לילה ולילה היו פורשים על מטתו ששים לבדים, כדי שיוכל לשכב; ובבֹקר היה הדם, שנוזל מן המכות, ממַלא ששים ערֵבות עומדות סביבו. לא היה איש מֻכּה ומעֻנה כזה בכל העולם. ובכל־זאת לא עזבהו ה' ולא שכח אותו שכוח. ועוד נעשו נִסים בשמו.

הנה עברה ספינה בים ועמד עליה נחשול לטבעה, קראו האנשים: עננו, אלהים, בזכותו של רבי אלעזר! ומיד נח הים מזעפו. פעם הוקל לו ממכאוביו ויצו לשאת אותו לבית־המדרש בעת עיון רב בהלכה אחת בענין טֻמאת נשים, שבאו לפניהם, והיו החכמים מטמאים והוא מטהר את כֻּלן. רננו החכמים אחריו ואמרו: וכי אפשר, שבכל הנשים שהביאו את כתמיהן לפנינו לא היתה גם אחת מהן טמֵאה לבעלה? קרא הרב ואמר: אם הלכה כמותי, תתעברנה כל הנשים הללו בלילה הזה ותלדנה זכרים, ואם טהרתי לשוא, תלדנה נקבות. ויהי למועד ותלדנה כל הנשים ההן בנים זכרים, וַיִּקָּראו כלם בשם אלעזר על שם המטַהר.

לפני מותו נכנסה אצלו רעיתו ובת־זוגו, למען יצוה את ביתו אחריו. פתח פיו ואמר אליה: הלא תדעי, כי אין דעת הבריות נוחה ממני; והיה כי תעזוב נפשי את מעונה, אל־נא תוציאי קול, כי מֵתִי, ואַל יִוָּדע זה בין החיים, כי הן לא יתעסקו בגופי כהוגן ולא יחלקו לי כבוֹד. מוטב שתשאיני אז לעליה ותשכיביני שמה ואנוח בעֲוֹני.

אומרים, שלא פחות משמונה ועשרים שנה היה מֻנח אלעזר המת בעליה ואיש לא ידע, כי שבק חייו. לעתים עוד באו אנשים מבני הרחוב לדין לפניו ועמדו לפני פתח העליה. זה היה מסדר את טענותיו, וזה היה מסדר את טענותיו, וקול היה יוצא מבית משכב הצדיק וקורא: איש פלוני, צדיק אתה בריבך! ואתה, אלמוני, אשמת לחברך, וחַיב אתה בכך ובכך! היתה אשה אחת בשכונה ולקחה אזנה שמץ מדבר מות הרב זה ימים רבים

ושאלה עשרים וארבע תשובות. כה נתברר הדבר מהרבה צדדים, ולא נשארה במשנה גם נקדה אחת סתומה ובלתי־מפרשה. אולם אתה אינך אלא מסַיע אותי. וכי בלעדיך לא אדע, שנכונים דברי ושאֶת האמת יהגה חכי? קרע את בגדיו והתחיל להטיח ראשו בעמוד ויצעק בנפש מרה: אַיֶּכָּה, בר־לקישא? אַיֶּכָּה, בר־לקישא? אַיֶּכָּה, מאור־עיני ומחמד לבבי? אַיֶּכָּה, אלופי בתורה ואלופי במעשים? לשוא עמדו תלמידיו ואמרו להרגיע אותו, — אין נֹחם לנפשו! רב צועק ומיַלל, משליך עצמו לארץ ומכה ראשו לקרקע עד שפָּך־דם. אַיֶּכָּה? אַיֶּכָּה? הוא מילל ונאנח. ותלמידיו עומדים סביבו באין־אונים. מי ירהיב בנפשו להוציא אף דבר מפיו?

אַיֶּכָּה, בר־לקישא? אַיֶּכָּה? בימי נעוריך פוחז היית ולא ידעת מעצור ושתית מלֹא־לְגמך ממקור־החיים. פתוח היה ואין סוגר, עזבת אותו וקבלת עליך על ספר־הברית, והנה נקרע הגוִיל והאותיות פורחות. מתפרק אף הגוף, והרוח נאנק דם!

מאותו המאורע ואילך כהה שכלו של הרב הזה ורוח־עועים בעתתהו. ראו החכמים, שאין לו תרופה, בקשו רחמים מלפני אלהים ויקח את נשמתו הזעומה השמימה.

ג

אחרי מות

הרב רבי אליעזר ברבי שמעון בן־יוחאי היה איש גדול ורב־פעלים והיה גם מכיר בטיב בני־אדם ומבדיל בין טובים לבין רעים. פעם נזדמן עם ממֻנה אחד מטעם המלך, שפקֻדתו היתה לדרש אחרי העושים את מעשיהם בחשך בלילה ואורבים לנכסי אחרים וביום יכסו על פעלם. וישיחו על־אודות תכונת הגנבים וַיִּוָּעצו יחד על התחבולות לחדור אל מצפוניהם. כאשר נפרדו איש מעל רעהו, אמר הפקיד לעצמו: זה החכם העברי יודע במלאכתי יותר ממני, ואין מי מסֻגל למשרה זו כמוהו. השכים ובא לפני המלך ויספר לו על־דבר אלעזר המורה, אשר נפגש עמו, ויאמר: איש בעל שכל חד כמוהו לא ראיתי מעודי. אמר המלך: מעתה ילך גם הוא בחוצות ויבדוק אחרי המשחיתים. באו עבדי המלך, הוציאוהו מבית־מדרשו, לבשו אותו כלי־מדים ויגידו לו את מצות המלך עליו. כה היה בן־התורה לתופש גנבים ברחובות העיר. וירגנו עליו חבריו. פעם נזדמן רבי אלעזר עם רבי יהושע בן־קרחה, שהיה נודע לאיש־אמת, אשר לא ישא פנים לכל. קרא לו זה: חֹמֶץ בן־יין! עד־מתי תמסור בני־אדם ביד מכַליהם? ענה אלעזר ואמר: קוצים אני מכלה מן הכרם! השיב יהושע ואמר: יבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו! לא תחת אלהים אתה לבער חוטאים מן הארץ. נכלם רבי אלעזר ולא ידע מה לענות.

אומרים: אף־על־פי־כן לא חדל לעשות את מעשהו, כי דבר המלך

חֹדש ומועד ומתי־סודו של הנשיא נאספו כדרכם ביום הזה אל בית־רבם והנה נפקד מקום אליהו, וישתאו. אחרי כמה שעות נכנס החוזה ויאמר: שלום עליכם, חברים! שאלהו הנשיא לאמר: מדוע־זה אֵחר האדון לבוא היום? השיב אליהו ואמר: טרוד הייתי במלאכתי. הוטל עלי להקים את אברהם העברי ממשכבו, להגיש לו מים לרחוץ ידיו ולהמתין עד שיתפלל תפלת החֹדש ולהשכיבהו שוב במקומו. אחרי־זה עשיתי כך ליצחק בנו, וגם את יעקב עוררתי משנתו, הבאתי לו מים וירחץ ויתפלל; ובכלותו את הברכות ואת ההודאות, השכבתי גם אותו בחבל אדמתו. ויהי כשמוע הנשיא את אמרות החוזה, פנה אליו ויאמר: הגד לעבדך, אם מתפללים המה האבות בכל יום ראשון לחדש על־פי הסדר הזה, למה לא יקומו כלם בבת־אחת להתפלל יחד? ענהו אליהו ואמר: לא מחכמה שאלת כזאת. לו היה כדבריך ואברהם, יצחק ויעקב עמדו שלשתם בהתקדש היום ושחו שיחם לפני המקום, כי אז התעצמו כֻּלם בתפלה, דחקו את הקץ וגרמו להופעת הגואל לפני הזמן שנועד לימי הישועה וחזר העולם לתהו ובהו.

אומרים: פעם בא התשבי לביתו של הנשיא ולא היה איש בחדר. אמר הנשיא לחוזה: הגד לעבדך, האם חיים בדור הזה גדולים ואנשי־מעשה, שיש בנשמותיהם שארית מנשמות האבות? אמר אליהו: יש ויש כאלה בעולם. אמר יהודה: ואיה שוכנים הם? אמר לו אליהו: במחיצתך תמצאם – ורבי חייא ושני בניו המה! ויצא אליהו אחרי דבריו עם הנשיא לדרכו. בקיץ ההוא לא ירדו גשמים ימים רבים. גזרו תענית־צבור כחֹק, הוציאו את התבה לרחובה של עיר ונתנו אפר מקלה בראשה ובראש הנשיא ובראש אב־בית־דין. זקן אחד אמר דברי־כבושים, ואחר־זה עמדו בתפלה. אמרו: מי יֵרד לפני התבה? השיבו: רבי חייא ובניו ירדו, אולי תהיה תפלתם נשמעת. נתעטף רבי חייא ונגש ואמר בדממה: משיב הרוח! ומיד התעורר רוח חזק. שוב אמר: מוריד הגשם! וגשם שוטף, אשר כמוהו לא נראה, התחיל לרדת ממעל. וכשהגיע הרב לַמלים: מחיה המתים – התרגש העולם, מוסדות תבל נעו ממקומם וכל ישני־עפר התעוררו בקבריהם; ויאמרו איש אל רעהו: הגיע הקץ, קומו ונלכה לחזות בנֹעם גאֻלת ישראל! קם רעש במרומים, ומלאכים וכרובים ואופנים וכל משרתי־מעלה קוראים זה אל זה: מי הוא זה, שֶׁגִּלָּה סוד־הישועה לבני־אדם? התחלחל אליהו, טס בטיסה אחת ממקומו לאותו הרחוב, נדמה לַמתפללים כדֹב של אש ועיניו מפיקות אש. נפחדו המתפללים והפסיקו את התחִנות; וַיָּשָׁב העולם למנוחה. עוד רגע אחד והשתנו סדרי בראשית והיה הפסק חיות ההויה עוד לפני בוא ימי שמִטת העולם.

וקבלה בידי החכמים, שאז גם אליהו, זה הטהור שבטהורים, אף־הוא נענש. אין מַשוא־פנים לפני האלהים הגדול!

ושעדַין לא נקבר. פעם נפלו דברים בינה ובין אשת הרב ותקלל אותה ותאמר: כגורל בעלך יהיה גורלך, וגם אַת לא ינתן גופך לקבורה! בלילה ההוא גראה רבי שמעון בן־יוחאי לחכמי בית־המדרש בחלום־הלילה ויוכַח אותם לאמר: פרידה אחת יש לי ביניכם, ואין אתם רוצים להביאה אצלי! בדקו ומצאו, כי מת בנו, ובאו כלם לטפל בו ולשאת אותו למערת אביו. ולא הניחו אותם שכני המת לעשות את הדבר, כי אמרו: כל הימים אשר היה הרב שוכב בעליתו, היה מֵגֵן עלינו ולא קרה לנו כל דבר רע. חכו החכמים עד ערב יום־הכפורים. טרודים היו אז כל בני־הרחוב במעשיהם, וימהרו התלמידים וישאו את גוף החכם לכפר־ביר, ששם היתה מערת אביו. נגשו אל הקבר והנה נחש סובב אותו ואוחז זנבו בפיו. התקרבו אליו ואמרו: נחש, נחש, פתח פיך והַנח לַבֵּן שֶׁיִכָּנס ברשות אביו! ומיד עשה הנחש כן.

עוד רב מזה מספרים על יהודה הנשיא מְסַדֵר־המשנה וגדול־החכמים. אליעזר ברבי שמעון היה אך מתנמנם בעליתו והיה פוסק לעתים בדברי תורה. אולם רבי יהודה היה לובש אחרי מותו בכל יום ערב־שבת את כסותו ממש והיה בא לביתו, יושב בראש השלחן ומקַדש ומברך. כה היה מנהגו ימים רבים. פעם, בשַׁבת הרב המת במסבת בני־משפחתו בליל שביתה לעמו, באה שכֵנה אחת ותדפוק על הדלת. יצאה אליה שפחה ואמרה לה: הסי, הסי, אדוננו סועד עתה בבית. כיון שנודע זה לַנשיא, אמר לעצמו: אחדל מעתה לבוא בין החיים, שלא יאמרו, כי גדול אני מחברי ורב כֹחי מהם.

אומרים, שביום הובל ארונו של רבי לקבֻרות, ספדו אותו כל שארית יהודה וכל רַבֵּי החכמים ותלמידי בית־המדרש והיה רעש בין העליונים ובין התחתונים. וכשחזר משדה־המתים, יצאה בת־קול וקראה: כל מי שטפל בלוית אותו הצדיק, מֻבטח לו, שהוא בן עולם הבא! וישב איש איש לביתו ורגש של בטחון בלבו. בשכנותו של רבי דר כובס אחד ימים רבים, והוא היה אחד ממכבדי הנשיא והעריצו כבן־אלים. מזלו גרם, כי בימי התבקש הרב לישיבה של מעלה, הרחיק הוא ללכת מביתו ולא זכה לתת לַנפטר את הכבוד האחרון. כשׁשב לביתו ושמע את דבר הטוב הצפון לאלה, אשר כִּתרו את מטת הצדיק, הצטער צער גדול על אשר נעדר מהעיר ביום הזה. מה עשה? עלה על גג אחד גבוה והשליך את עצמו לארץ ונתפרקו עצמותיו ונפח רוחו. יצאה בת־קול והכריזה: אף אותו כובס ינחל חלקו לעולם הבא!

ד

מגלה סוד

אליהו החוזה היה רגיל לבוא כפעם־בפעם אל בית־ישיבתו של רבי יהודה הנשיא והיה שח עם מסדר־המשנה בעניני דשמיא וארעא. ויהי ביום־

קברות אחד, והוא שקוע במשנתו. נשא את עיניו וירא איש־שיבה ואזור במתניו הולך בין שדרות המתים. הכיר בו, שאליהו הוא, נגש התלמיד אל החוזה ויאמר: יתן לי אדוני רשות לשאלה אחת. ענה אליהו ויאמר: שאל, בני, שאל. אמר התלמיד: גמירו, שכהן אתה, והלא אתה אך פינחס בן־אהרן הכהן, שקנא את קנאת ה׳ צבאות ויתן לו אלהים את בריתו שלום. מה מקומך במקום הזה? ואיך תטמא עצמך באוירם של מתים? התחיל אליהו שונה עמו סדרי טוהרות, ונמצא, שלא היה בקי באלה, כי הן דינים אלה אין להם קיום בחוצה לארץ, ולתלמיד לא היה ספוק, מחמת עניו, לקום ולעלות לארץ־העברים וללמוד בישיבות שם את אלה החקים והמשפטים. אמר החוזה: אם אך עניותך גרמה לך, שלא לדעת פרקים יסודיים מתורות החכמים, בוא ואעשיר אותך. לקחהו על כתפו, דאה עמו באויר והכניסו בזמן מועט לגן־עדן ויעמידו בין שדרות אילנות נותני־ריח, וקול זמרה נפלאה נשמע מרחוק. אמר אליהו לתלמיד: הסר את מעילך מעליך ופשטהו על־גבי קרקע. ויעש כן. לקח התשבי צרור עלים, שלקט מסביב לעצים, ויניחם במעיל ויאמר למשתומם: קום וקח את־אלה ושא אותם לארצך, שם ישקלו לך בזהב מחירם.

ויפן התלמיד פה ושם, והנה הדובר בו איננו. הרים את המעיל עם העלים, נפנה למבוא הגן ואמר לעזבו. הוא אך עזב את השער, והנה קול קורא: אלמוני התלמיד אכל את חלקו בגן־עדן בעולם הזה! בשמעו זאת, התיר מיד את המעיל ויפזר את העלים, שנתנו לו, על הקרקע. ותשאהו רוח ה׳ מאות פרסא ותביאהו לביתו; והוא נדהם מכל אשר חזה, ויאמר: אלהים ראיתי היום—ומעשי לא גדולים הם, שזכיתי לכך!

אומרים: הריח, שנקלט לאותו המעיל מעלי גן־עדן, היה נעלה לבלי־שעור. כל חולה, שהריח בו, נתרפא; כל כושל בחיים התחזק בו לבבו, כאשר אך נגע בו. נמכר המעיל בשוק בעד שנים־עשר אלף דינרי־זהב. ואולם הוא לא רצה להנות מאלה, עמד וחלקם לקרוביו העניים.

ז

עמוד־האש

רבי חנינא בר־פפא היה אחד מגדולי התלמידים, איש עוסק בצדקה ובחסד, דבק במשנת־חכמים והוא היה נוח כל־כך לבריות, עד שאפילו מלאך־המות בימי שבותו היה מבקר בביתו ושח עמו שיחת־רעים. ויהי כי הגיעה העת לאותו תלמיד להסתלק מן העולם ולעלות למכון־שבתו במרום, ויתן צו למשחית לאמר: רד מטה והבא את נשמתו של בר־פפא! וירד המלאך ויעמוד על סף בית עמיתו, והפעם מאכלת שחוזה בידו. אמר חנינא למלאך: תן לי ארכה של שלשים יום, למען אחזור על משנתי. מלא ציר־המות את רצונו. כעבור ימי המועד, נגלה שוב לחנינא לקחת את הפקדון.

ה

שני רואים

חכם אחד מגדולי התלמוד היה „מַצַין מערתא" בשדה עפרון בחברון, אשר קנה בימי־קדם אברהם העברי לאחֻזת־קבר מאת בני־חת. ויהי בבוא הרב לפני כיכו של אברהם, מצא את אליעזר עבדו עומד על הפתח, נגש אליו ויאמר לו: הגד־נא, מה מעשהו של ראש אבותינו באותה שעה? אמר לו אליעזר: אדוני יושב על הכר וראשו נשען אל חיק שרה. אמר החכם אל העבד: בוא הביתה ואמֹר לאדוננו: איש אחד מבני בניך ובנאה שמו עומד בחוץ ומבקש רשות להכנס, למען יוכל למדוד את המערה מבפנים ולעשות לפי־זה גדר מבחוץ. נענה אברהם לעבדו: יכנס השואל. נכנס הרב פנימה, מדד את קירות המערה לארכה ולרחבה, וימהר לצאת החוצה מפני כבודו של אב־המון־גוים. משם בא למערת יצחק, שהיה עולה תמימה, וממנה – למערת יעקב רועה־ישראל. בקש לחדור גם למערת אדם הראשון אבי כל־בשר. הוא צעד על הסף, והנה שני עקביו של השוכב מאירים כשני גלגלי־חמה. יצאה בת־קול ואמרה: הסתכלת בדמות דיוקני, בדיוקני עצמה אל תסתכל!

היה שוב תלמיד אחד, שאליהו החוזה בא אליו לילה לילה להגות עמו בתורה ובכל בֹקר היו שתי עיניו מאירות מהופעת הנביא. פעם פגשו חברו וירא והנה עיניו שרופות, התפלא ואמר: עיניך היפות איך כהו כל־כך? ענה התלמיד ואמר: אני בעצמי גרמתי לי זאת. אצתי באליהו מורי בכל־פעם, שֶׁיַּרְאֵנִי בגדֻלות החכמים, בעת הם עולים ובאים לישיבה של מעלה; ונענה לי ואמר: את שאלתך אמלא, אולם דע, שאף אם תזכה לחזות בנֹעם הכסאות של זהב המוכנים בעד רבי־התורה, בכסאו של חייא, חברו של הנשיא, לא נתֻּנה לך רשות לראות. ויהי בבואי אל הגן, לא יכולתי לעצור ברוחי והבטתי אל המקום, ששם עמד כסאו של המורה הזה, מיד הרגשתי שתי שלהבות־אש בוערות את עיני; ירדתי למטה והנה העולם חָשך בעדי.

בקש אותו תלמיד שנתעַוֵּר לחזור על משנתו בעל־פה – והרבה משניות נשכחו מאתו; אמר: אם לא ישוב לי אור עיני, אאַבד גם את למודי ונמצאתי טרוד מן העולם. יצא לשדה־הקברות, נשתטח על קבר רבי חייא ובקש ממנו סליחה ומחילה, על אשר הרהיב בנפשו להרים עיניו אל הקדֶש. יצא קול מהקבר וקרא: נעניתי לך! התלמיד אך קם על רגליו, והנה עולמו של אלהים מאיר ומלאכים יורדים ממעלה למטה ושוב עולים ממטה למעלה. קרא ואמר: אודך, ה', כי רבים נִסֶּיךָ!

ו

המעיל

תלמיד אחד מבני הרבנים, חסיד ועני, התהלך פעם סביב גדר בית־

ציר־המשחית בא לגבות את החוב והיה לו צער־הגוף. בא אחיו רבי סעורם לבקרו. אמר לו הרב החולה: בַּקֵּשׁ את המלאך עלי, שיקל את מכאובי. אמר סעורם: וכי לא רֵעך הוא מתמול? למה לא תדבר בעצמך עמו? ענה רבא לאמר: עתה, שאירע מזלי, לא ישמע בקולי. ותקפה על החולה מחלתו. עמד סעורם ממושבו ואמר: אחי, מחמד־עיני, הגיעה עתך להסתלק, הַתראה אלי לאחר מותך. השיב הגוסס: אעשה כדבריך. וגם קִיֵּם מוצא־שפתיו.

ט

השוט

רבי חייא הגדול היה איש מגדולי־היחש, ואמרו עליו, שהיה מזרע שמעי אחי דוד. רבי חייא ובניו שקולים היו כָאָבוֹת. משעלה הוא וביתו לארץ־ישראל, פסקו הזיקין והזועות והרוחות והרעמים ולא החמיץ יינם עוד ולא לקה פשתנם. בימיו חדר גור בן־ראם אל הישוב ועקר כל האילנות ולא הניח גן שלא הרסו. ירד לפני התבה והתפלל לקונו. מיד געתה אמו של אותו גור במדבר ושב לקולה. לו נתגלה גם אליהו זכור לטוב, ועליו היו אומרים: גדולים מעשי חייא!

כשבאה עתו להשיב רוחו לשמים, ירד מלאך־המות למטה לעשות בו שליחותו ולא יכול להתקרב אליו. מה עשה? התלבש כעני ובא ודפק על פתחו של הרב, ויצו חייא לאנשי־ביתו לתת לַדופק פת־לחם. קרא לו המלאך מבחוץ: על עני הֶלך אתה מְרַחם, ועל שליחו של אלהים, שבא לעשות בך כדרך כל־הארץ, אין אתה מרחם! מיד הסיר המסוֶה מעל פניו ושוט של אש הבריק בכל הבית. יצא בר־יוסף אליו ומסר לו את נפשו בעצמו.

אומרים, שבמותו ירדו מהרקיע כֵּפֵּי דנורא. התאוו תלמידיו לראות אותו בחלום וכָהו עיניהם מרֹב זיו.

י

אוכל התרומה

לה׳ הארץ ומלֹאה, תבל וכל אשר בה. אלהים ברא את העולם לכבודו, גניה ופרדסיה, כל זרע האדמה וכל עץ למינהו, כל דגי הים, עופות השמים, כל חיה וכל בהמה אך קניניו המה והוא אדון־כל. מי שיהין לחדור אל רשותו ולֵהנות מאשר נטע ואשר יצר, ימעל מעל וגוזל הוא את המקום. אך המברך ברכת־חכמים — קונה לו חלקו המעט, מתנת־חסד הוא מקבל מבעל־הבית.

וירא אלהים, כי לא יכול לנטוע לבדו את כרמו הרחב, עמד

אמר לו הרב: בטרם אלך עמך, הראני מקומי בגן־העדן. ענה המלאך ואמר: גם לדבר הזה אני נענה לך. שוב אמר הרב למלאך: הָבֵא ספר־תורה וגלל אותו לפני, נקרא בו ונראה, אם גם מצוה אחת שכתובה בו לא קִיַמתי. אמר המלאך: בדֹק עצמך, אם היית נוהג גם פעם אחת כבן־לוי חברך, שהיה מתדבק בבעלי־ראתן והיה מסַכן נפשו, כדי לכבד את התורה. נענה הרב ואמר: אמנם כזה לא עשיתי; הריני מוסר נפשי לשמים.

כשנפטר אותו חסיד, עלה עמוד־אש והפסיק בינו ובין חבריו ולא יכלו לעסוק בו. קרב חבר אחד ואמר: חנינא, חנינא, עשֵׂה בשביל כבוד חכמים וצַוה לְאֵש, כי תסתלק. לא נענה. שוב קרא החבר: עשֵׂה בשביל כבוד אביך! ולא השגיח. קרא בפעם שלישית: עשה בשביל כבוד עצמך, רצוננו לגשת אליך ולספוד לך ולבכותך. מיד נעלתה האש וַיֵּרָא המת שוכב על המטה וקֶרן עור־פניו.

גמירי, שאין עמוד־אש נראה אחרי מות חכם אך לאֶחד או לשנַים בדור. גם חנינא לא הניח כמותו בכל תלמידי בית־המדרש; וכשעלה למעלה, יצא קול וקרא: אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו!

ח

רבא

המורה הגדול רבא בר־יוסף בר־חמא מבית עֵלִי הכהן מוצָאו, שכל מרבית ביתו ימותו אנשים, אבל הוא היה עוסק בתורה והאריך ימים עד ארבעים שנה והרביץ תורה ברבים. רְחום־שמים היה ונענו לו במרום תמיד. פעם בקש שבור־מלכא לנסותו. תקופת תמוז היתה ופני השמים כנחשת, וידרש המלך ממנו, כי יתפלל לפני מרא דשמיא על ירידת גשמים. עמד הרב על רגליו וקרא: רבון העולמים! גדֻלתך באזנינו שמענו, אבותינו ספרו לנו, אבל בעינינו לא ראינו כלום – הַרְאֵנוּ נפלאותיך! מיד התקדרו השמים עבים וירד מטר שוטף בלי־הרף. בלילה ההוא נגלה אליו אביו בחלום והוכיחו על מעשהו ואמר: האם יש בן־אדם מטריח את קונו כמותך? ויצו עליו לשַנות את מטתו. ויעש רבא כדבר אביו. בבֹקר, כשקם משנתו, מצא את מטתו גזורה לשני חלקים ביד המזיקים.

רבא החסיד היה מקבל צדקה וחסד גם מבני־העמים ולא נעל את הפתח בפני אלה שאינם מבני־ברית. הוא נשא את בת רבי חסדא והיה שומר לה אמונים. שלשה דברים בקש מאלהים: חכמתו של רב הונא, עשרו של רב חסדא ועֲנָוַת רב בר־הונא. שנַים נתנו לו ואחד לא נתנו לו. הוא היה גם עוסק בספר־יצירה ופעם ברא בצרוף שמות־הקֹדש אדם אחד ושלחו לחברו בדבר־מִצְוָה. מה רב כֹּחם של גדולים אלה!

גם לביתו היה בא מלאך־המות לשיח עמו והיה ממתי־סודו. אולם כשחלה ועלה על המטה, לא ירד ממנה; נתקַים בו: אין שלטון ביום־המות!

אל הבית הזה בלכתו לאהל־התורה. ותדע האשה, כי ירא־שמים הוא, ותכבדהו ותט לו חסד. גם הוא לא שנה את אֻשפיזו, הלא כן גם צוו חכמים. פעם הפקיד כמה זוזים אצל אשה זו. ובשובו מבית־רבו וידפוק על דלתות המלון, יצא איש אשר לא ידעהו ויאמר אליו: בעלת־הבית כבר שבקה חיים והובלה שלשום אלי־קבר. הִצדיק התלמיד את הדין; אבל צר היה לו, כי המתה תמעל בפקדון. וילך אל חצר־מות, עמד על־יד קבר האשה ויקרא: זוזַי היכן הם? וישמע קול יוצא מהמערה: שוב אל ביתי ותמצא את זוזיך טמונים תחת מפתן הפתח, שמֹר שמרתי אותם בעבורך. בקש לחזור; והנה שוב קול אומר: לי אֵם זקנה במקום פלוני, לךְ־נא שמה וכה תאמר אליה: בתך המתה מבקשת ממך, שתשלחי לה את המסרק שסרקת את שערותיה, כשהיתה בגבולך, וגם הכחול שכחלת אותה תשימי בצרור. תמה התלמיד ואמר: מי ומי יביא לך את אשר את שואלת? השיבה: שכנתי אלמונית תמות למחר, תקח היא את חפצַי עמה בבואה הֵנה.

IV

הולכי דרך

א

החסיד ובן־המוכס

אמרו רבותינו: בעיר אחת היו שני תלמידים חסידים, שעסקו כל ימיהם בתורה ובתפלה יחד ולא זז אחד מחברו. ויהי היום והנה נפטר אחד מהם ושבק חייו, ולא נתכנסו בני־אדם לספדו כהלכה ולעסוק בקבורתו, כיאות לתלמיד־חכם כמותו. אבל ביום ההוא מת גם בנו של מוכס אותה העיר, ויסגרו כל אנשי־העיר את חֲניותיהם, בטלו השוָקים, וכל העם הלך ללוותו לבית־עולמים. וכשראה זה חברו של החכם, כבד עליו הדבר ויחר לו עד־מאד, דעתו נבהלה, בעתַתו רוח רעה ויאמר: אין שכר לאדם על מעשיו! ויהי נבוך וקורא תגר על דרכי אלהים החתומים. בא אליו בעל־החלום ויאמר לו: אל תדין עם יוצרך ואל תתמה על מעשיו; בצדק המה מעשי ה׳ ואין עולתה בם! חברך החסיד עבר פעם עבֵרה אחת קטנה ויקבל ענשו בעבורה על דרכו מעמק החיים אל המתים, למען יכנס בלי כל כתם לגן־העדן. לעֻמת זה עשה בן־המוכס דבר טוב בחייו, וישלם לו ה׳ שכרו בעבור־זה עוד בזה העולם. חברך ואיש־בריתך שמע פעם אדם מדבר בגנות רבנים ולא מחה בידו, לפיכך נענש להִקָבר בלא לויה; ואותו בן־המוכס הכין פעם סעֻדה לשר־העיר, ולא בא זה לאכול; מה עשה? עמד וחלק אותה לעניים, על־כן זכה לכל הכבוד שראית.

ויהי בלילה השני ויישן החסיד וירא בחלומו את חברו הנפטר מטַיל

והשכיר אותו למשפחת האדם. וימנה את הכהנים בני־אהרן להיות גובים תרומתו מן הגרן ומן היקב ויאכלו וישתו אותה בכל מקום־מושבם המה וביתם. זוהי חֻקת־עולם וזהו גם שִמור העולם. הבורא יושב על כסאו מעלה ושֻלחנו פרוש למשרתיו מטה. כה מתקשר נתיב בנתיב והַמַעין התמידי נובע. אַל יהיו אוכלי־תרומה קלים בעיניכם!

ומעשה בחכם אחד מחכמי התלמוד, והוא היה מבני־הכהנים והיה נזהר בתרומה, הוגה עם כל פרוסה ופרוסה, שהוא אוכל, בשמים ובהשפעת יושב־מרומים ומתנתו לכל. ויהי בשבתו פעם לפני שלחן־האלהים, והנה ציר־המות בא לקחת את נשמתו ויתיצב ממולו. גער בו החכם ויאמר לו: הלא עיניך רואות, שתרומה אני אוכל, ולאו קדש־קדשים אכילה זו? וירף ממנו המלאך ולא קם בו רוח ונסתלק ועלה. אומרים: כיון שנדחה בו־ביום, נדחתה גם מלאכותו — ועוד האריך החכם והכהן ימים.

יא

מנחמני

אביי הכהן אף הוא מבית־עֵלי בא. בעת שהרתה אמו מת אביו ויומים אחרי נולד מתה האשה. שמו האמתי היה נחמני, והיו נותנים לו שלום ממתיבתא דרקיע בכל יום ערב־שבת. הוא היה עוסק בתורה ובגמילת־חסדים והאריך עד ששים שנה ונעשו לו אותות ומופתים. בימיו התפרץ מזיק אחד מבני־השטן בין הבריות ולו שבעה ראשים, ומי שבא בגבולו אף לעין השמש, מיד נִזק. פעם התקרב אליו נחמני, והוא אז מתפלל תפלת־שחרית, ובכל כריעה וכריעה שכרע הרב במודים נפרק מהמזיק ראש אחד, עד כי נמח כלו ולא יכול לעמוד בפניו.

בשכונת אביי היה גר אחד מבני־נכר, והוא היה עוסק בעצבים וגם חופר בקברי מתים ופושט משוכני־עפר את בגדיהם. פעם חָדר הנכרי למערת חכם אחד מבני העברים והתחיל מחטט בעפר. עמד המת ממקומו ותפשו בזקנו ולא הניח לו. באותה שעה עבר אביי וירא את המעשה ויאמר: עלי להקל לשכני, ואם גם אינו מבני־בריתי. נגש אל המערה ואמר לַמֵת: הנח לו לזה, ברחובי הוא גר. מיד קפץ האוחז את ידו ושב אל משכבו.

יב

בחצר־מות

זעירי, חד מן התלמידים, היה הולך מדי שנה בשנה מעירו לבית־רבו והתאמץ לדרש בתורה ולדעת ולהבין הלכותיה. בדרך עמד בית־מלון, ושם ישבה אשה אלמנה ושרתה את עוברי־ארח באמונה. וזעירי היה סר תמיד

עסקו בתורה ובדרך־ארץ ביחד ואחר־זה הלך כל־אחד לדרכו. האחד התעשר ביותר, הלך ונשא אשה ונתישב בירושלים; והשני נתן נפשו ולבבו לעבוד את המקום. אמר: מקדָשו של הקדוש־ברוך־הוא סופו להֵחרב, אף־אני אחריב נָוִי, לא אשא אשה ואתאבל כאדון־המקדש.

בימי־הרֶגל היה בא הנזיר לירושלים, והיה סר בכל־פעם אל בית אחיו ונותן לו שלום. פעם בא אל חצר האח ולא מצאו. אולם אשת אחיו כבסה אז את בגדיה ופשטה את תכשיטיה ונתנה אותם על תמרה אחת. ובראותה את אחי־אישה נכנס פתאם, התבַּישה ותשתמט מהגן ושבה לחדרה.

בראש התמרה בנה לו עוף אחד קן לשבת, ראה את התכשיטים וישימם במעונו. חפשה האשה אחרי־זה את תכשיטיה ולא מצאתָם — וימת לבה מצער. כשׁשב בעלה מהשוק, מְצָאָהּ יושבת ובוכה ופורעת ראשה. שאל אותה לאמר: מה לך, בתי, כי תבכי ועיניך יורדות דמעות? סִפרה לו את אשר קרה לה. שאל אותה: מי היה בחצר עמך באותה שעה? אמרה האשה: אחיך נכנס אז בבואו מן הדרום; בודאי לקחם עמו. אמר האיש: חס ושלום! מי שהניח כל שלוַת־העולם, וִתֵּר על ירְשתו ועל הונו והתמכר לעבוד את המקום ברוך הוא מאהבה, הוא יגנוב את תכשיטיך? אמרה האשה: אף־על־פי־כן אני חושדת בו; והיה אם איש־אמונים הוא, יבוא לפני בית־דין וְיִשָּׁבֵעַ, כי לא אָשֵׁם.

בימים ההם היה המורה הגדול יוחנן בן־זכאי ריש־מתיבתא ורבן של החכמים בעיר־התהלה. נענה האיש לאשתו והלך והעמיד את אחיו לפני פוסקי־ההלכה. אמר המורה לאותו חסיד: אם ידך במעל, תן תודה על מעשך. ענה זה ואמר: רבי ומורי, לא נגעתי בתכשיטי אשת־אחי; ואם תפקוד עלי, אִשָּׁבע על־זה באָלה ובברית. אמר המורה: חלילה לך להשבע אפילו על דבר־אמת, פַּיֵּס את אחיך בממון ואַל תשא את שֵׁם אלהים בשבועה. אמר החסיד: לא נאה לי, כי תחשדנה הבריות אותי חנם, ועל־כן אבחר להשבע. לא הניחו הרב לעשות את הדבר ויאמר לבעלי־הדין: לכו היום לביתכם ובואו לפָנַי מחר בבֹּקר.

כשהלכו האחים מלפניו, נכנס רבי יוחנן לבית־המקדש ועמד בתפלה לפני המקום ואמר: רבונו של עולם! גלוי וידוע לפניך כל מה שבמסתרים, ואתה יודע את האמת לאמתה; גַּלֵּה מקום התכשיטים ואל תכשילֵני בעָון, להניח אדם להשבע שבועת־אמת על־פי חֻקי־התורה. שמע קול מדבר אליו לאמר: רב ישראל, בקן התמרה שבחצרו של התובע מֻנחת אבדה זו בלי חסרון. שב הרב לביתו, צוה למשרתו ללכת לאותה חצר, לעלות אל הקֵן ולקחת את תכשיטי האשה אשר שם. ויעש השליח כדבר רבו. ממחרת באו שוב שני האחים לפני המורה. קם הרב והניח את התכשיטים לפניהם וספר להם את כל המעשה. נענו ואמרו שניהם: ברוך אלהים מגַלֶּה נסתרות לחכמים ולא יכשיל את חסידיו!

בפרדס נטוע עלי־נהר בין נרדים נותני־ריח, וירא ויבן, כי זה גן־עדן הוא. הפך החסיד את פניו לצד אחר וירא את בן־המוכס הולך שחות, פניו נפלו ותארו משֻׁנה ולשונו שלוחה מצמא. וייקץ החסיד והרוח הרעה סרה מעליו ויקרא: יש דִין ויש דַין, לא יאֻנה רע לצדיק ולא יחֻנן רשע על לא־דבר.

ב

ההגמון הפלאי

חנינא בן־דוסא היה אחד מן החסידים היותר מצֻיָנים בימי הבית, והיה ענותן במעשהו ותמים דרכו עם האלהים ועם אנשים. פעם הלך לבקר את רבו, השכים ובא לבית־המדרש ופתח ואמר: לעולם הוֵה מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות, אל תכעס ואל תקבול על חברך; ואם יכעיסך ויכלימך הוא, הַקְדֵם אתה למחול לו ואל תשמור לו בלבבך! באו מלאכי־מרום ועמדו לפני קונם. אמר יוצר־בראשית: הראיתם חנינא עבדי, איך נאה הוא דורש? חי ראשי, כי כל העולם מתקַים אך בזכותו. נכנס השטן ואמר: תן לי רשות ואלך לנסותו ואראה, אם גם נאה מקַים הוא.

עוד חנינא יושב ודורש, והנה בא הגמון אחד ועמד על פתח בית־המדרש וקרא: מי בכם ירכיבני על כתפו ויוליכני לביתו וימלא לי צרכי? עיף ורעב אנכי. הפסיק בן־דוסא את משא משנתו ויצא אליו ויאמר: הנני לך לשרתך. הרכין את־עצמו, לקח את ההגמון על כתפו וישאהו למעונו. אחר מהר והביא מים לזר לרחוץ פניו ורגליו. התחיל האורח לעַפֵּר מול הרב. אמר חנינא: מה רצונך, אדוני, ובמה אתה סועֵד? ענה ההגמון ואמר: הָבֵא לי דבש ואגוזים. יצא חנינא לצד אחד לבקש אגוזים, ואשת הרב יצאה לצד אחר להביא דבש. אחר־זה ערכו לו השלחן וישימו עליו את המטעמים האלה. מה עשה ההגמון? קם והפך את השלחן על־פניו ודרס את הדבש והאגוזים ברגליו. אמר לו הרב: מה חפצך, אדוני? הַגֵד לעבדך ואעשה. אמר ההגמון: מי ישאני וירכיבני על צוארו ויביאני לביתי? מיד הרכין הרב עצמו שנית והעמיס את ההגמון עליו ויצא עמו לרחוב. כיון שבא לשער העיר, הרגיש חנינא, כי ההגמון נסתלק מעליו. נשא עיניו וירא שלהבת עולה לרקיע. וישמע הרב קול יוצא מבין הלהבה וקורא: חזור למדרשך, חנינא, כבר נתנסית ונמצאת שָׁלֵם. עליך נאמר: ואשים דברי בפיך ובצֵל־יָדִי כסיתיך.

ג

מדבר־שבועה הרחק

לפני חרבן הבית היו בארץ הדרום שני אחים, שנתחנכו ביחד,

ה

הרב והמלך

החכם העברי רבי יהושע בן־חנניה היה יוצא ונכנס בחצר מלך אחד מבני־יפת, וזה היה מחבבו ומעריך את תבונתו וחולק לו כבוד. פעם שאל המלך את יהושע לאמר: כתוב בתורתכם: הצור תמים פעלו וכל דרכיו משפט ולא יעשה עָול. והן רואים אנו, איך יעקש ארחותיו ונלוזים מעשיו! ואם באמת לא יענש אדם אלא בחטא ואיש איש ישא את עונו, מדוע־זה יוצאים בעלי־מום, עִורים וחגרים, ממעי־אמם והם לא פשעו ולא מצאם עון?! אין לנו עַולה יותר רבה מזו ואין עריץ בעולם, שיזיד לענש יצורים, שזה עתה נולדו ויצאו לאויר־העולם. אמר אותו חכם למלך: אַל תדבר קשות נגד אלהים ואַל תוכיח יושב־מרומים על פעליו; הוא יודע את מעשי בני־אדם מראש וצופה ומביט בכל יצור, איך יפלס לו נתיב בשדה־החיים. כל נולד בעל־מום רשעתו בלבו ואין תֹם בנפשו. התפלא המלך ואמר: אם תביא ראיה לדבריך, אז אאמין בך ובתורתך. לקח החכם אלף דינרי־זהב בידו ויבחר לו שני עדים נאמנים מבית־המלך וילכו שלשתם לשוק. פגעו בעִוֵר אחד מבטן־אמו. אמר לו הרב: הִכּוני בלשון לפני המלך, והוא רוצה להרגני. ואתה קום וקח ממני בפקדון את האוצר הזה, אשר אספתיו ביגיע־כפי: אם ה' יהיה עמדי ואִנָצל, תחזירהו לי; אולם אם יגזור עלי מות ויחתכו את ראשי, יהי לך האוצָר למתּנה, כי אין לי שאֵר וקרוב להנחילהו. שלח העִור את ידו ויקח מאת המסַפר את הדינרים ויאמר: כדבריך יהיה, אדוני! ועבדי המלך רואים את הדבר וישמרו את זה בלבם.

ויהי לתקופת הימים בא חכם־היהודים אל אותו העִור ויאמר לו: בחסדך, הָשב לי את פקדוני אשר בידך, כי אלהים הושיעני ויצאתי זכאי בדין. אבל בעד טרחך ועמלך עם אוצרי עד־הנה אתן לך את שכרך. ויענהו העִור לאמר: לא ידעתיך עד־היום, מעולם לא מסרת לי דינרים ובידי אין אף מאומה! ויכחש את דבר הפקדון. אמר החכם: אם אך מרמה בפי, בֹּא עמי לדין לפני המלך ואת אשר יגזור נקים. אמר העִור: לא אירא מִדין המושל, והן אך תובע אתה ממני דבר בַל־ידעתי. כה באו שניהם ועמדו לפני כסא המלך. חכם־היהודים טוען ואומר: לאיש הזה נתתי אלף דינרי־זהב בפקדון; והעִור עונה עזות: לא היו דברים מעולם! נפנה המלך אל רבי יהושע ואמר לו: היש לך עדים? ענה הרב ואמר: שני עבדיך אשר ידעת ראו, איך שקלתי דינרַי על ידו של זה. מיד באו העדים והעידו ואמרו: כֵּנים דברי הרב, כזאת וכזאת ראינו. ויצו המלך להעמיד עץ בחצר ולתלות עליו את המכחש בפקדון. העִור מוצא למות, והנה בא איש אחד ולחש לו באזנו: אשתך מתנה אהבים עם פלוני; שמעתי אומרת: המתן לי עד שֶׁיֵהָרג בעלי ונקום שנינו יחד ונירש את אלף דינרי־הזהב השמורים באמתחתו. מיד קרא העִור בקול גדול: הוליכֻני אל מעוני ואשיב את הדינרים! צוה המלך להתירהו, וילך ויבֵא את כל אלף הזהובים, לא חסרה

ד

אֵם־הבנים

בימיו של המורה הגדול רבי עקיבא היתה אשה אחת אלמנה עשירה גדולה ורבתי בנכסים; ולה עשרה בנים חברים יושבים בבית־המדרש ועוסקים בהלכות, והיא דואגת להם כל הימים ומפִּתָּהּ יאכלו. פעם כלה הלחם מן הסל ושפחת הבית הלכה לשאב מים מן המעין. ותקרא העשירה לשכנה אחת ותאמר לה: בואי־נא ועזרי לי לעשות עוגות ולאפותן; והיה כי ישובו בני מבית־התורה, לא ירעבו וימצאו האכל על השלחן. נענתה שכנתה לה ותסר אל ביתה ללוש בעיסה עמה. שני דינרי־זהב היו קשורים בסודרה של השכנה, ובעסקה במלאכתה הֻתַּר הקשר ונפלו לתוך הבצק ולא ידעה; והן לשו את הבצק, עשו ממנו עוגות ואפו אותן בתנור.

ויהי בשוב השכנה למעונה ותחפש אחרי הדינרים ולא מצאה אותם. מִהרה לבית העשירה ואמרה: שני דינרי־זהב אבדו לי בחדרך, בעת עסקתי עמך. אמרה העשירה: חס ושלום! שמא בחוץ אבדו לך. אמרה האחרת: לא כן! בעת לַשְׁתִּי את העיסה בעֲרֵבה נפלו מידי. השיבה רעותה: אם דבק בידי מן החרם, תבוא לי שמועה רעה מבני הגדול! לא הספיקה לגמור את דבריה, עד שבא המבשר מבית־המדרש ויאמר: בשורה רעה בפי. לפני רגע ישב בנך הבכור לפני רבו ועִיֵּן בסוגיה, פתאם צעק: ראשי! ראשי! וימת ורוח אין בו. כיון ששמעה השכנה את הדבר, קראה בקשי־לב אל העשירה: ראי כַחֲשֵׁךְ ומעלָלַיִךְ, השם השיב גמולך בפרי־בטנך! אמרה אֵם־הבנים: אם כחשתי לך וטמנתי שני דינריך אצלי, ימותו כל בני ושכולה אהיה כל הימים! עוד היא נשבעת, והנה קול צעקה ובכי בעיר: תשעת האחים וחביבי־המדרש נמסרו ביד המלאך הממֻנה על השבועה אחד אחד והוציאו את נשמותיהם. נשאו את כל העשרה במטות לבית־הקברות וספדו עליהם רבותם וקול־התאניה הולך למרחוק.

בערב היום ההוא באו רַבֵּי־התורה לבית האשה להברותה באֶבלה ועקיבא בן־יוסף בתוכם. ישב המורה הזה בראש השלחן, הגישו לפניו את הלחם, שנאפה בבֹקר, והוא פתח ואמר: ברוך דַּיַן־אמת, שופט בצדק ובאמת! ויברך על הלחם ויבצע. עוד הוא בוצע, והנה נפלו שני דינרי־זהב מהפת ויתגוללו לפני היושבים. ויהי בראות האלמנה אותם, קראה בלב נשבר והומה: בשביל שני דינרי־זהב אלה אבדתי את בני! וסִפרה לחכמים כל המאורע עם שכנתה. נבהלו השומעים ואמרו: וַי לנו מיום־הדין! אשה זו נשבעה אך על האמת – ועינינו תחזינה, מה עלתה לה; מי אשר יזיד להשבע על שקר, איך ישא עֹונו! מיד נתפזרו חכמי־ישראל לכל עבר, איש איש לקח מקלו בידו, שם עטיפתו על שכמו וילך הלך ודרש לרבים וליחידים על־דבר חמר השבועה ואיך על בן־אדם להיות נזהר באמרי־פיו...

שמו. פעם בא אליו אליהו החוזה בחלום־הלילה ויאמר לו: שְׂמַח בחלקך, מושבך בגן־עדן יהיה על־יד הכסא המוכן לננָס, הקצב מעיר קיטור, חלקך וחלקו יהיו שָׁוים. ויקם הרב בבֹקר וַתִּפָּעֶם רוחו ויאמר: מיום נולדתי וגדלתי אני משתדל תמיד ביראת־קוני, לא עבר עלי יום בלי תורה ובלי מצוות, לא הלכתי ארבע אמות בלא תפילין וציצית, ואני מלמד את שמונים תלמידֵי חכמה ומוסר; ועכשָׁו שוקלים את מעשי עם פעלי קצב אחד! שלח לתלמידיו ואמר: בשבועה, לא אכָּנס לבית־המדרש עד שאדע, מי האיש ומה מעשהו של זה, שאהיה חברו בגן־עדן! נקבצו התלמידים, לקחו צדה לדרך וילכו עִם רבם ממדינה למדינה ומעיר לעיר, עד שבאו לעיר קיטור, והיא יושבת על־שפת הים ורוכלת עמים. כשנכנסו בשער העיר, שאלו את היושבים שם: היש אצלכם איש מכֻנה ננס הקצב? הכירו בני קיטור, שגדולי־תורה וחכמים מפלאים לפניהם, ואמרו: נֵרות־ישראל, מה לכם ולאיש הפשוט הלזה? אמר הרב ראש־החבורה: אף־על־פי־כן הַראונו את משכנו. אמרו לַבָּאים: בקצה העיר הוא יושב. השכימה הַשַּׁיָרה הקדושה ובאה לפני אהלו של ננס. וכשראה הקצב אֵלֵי בית־המדרש סובבים את מעונו, יצא ונפל על פניו ויאמר: במה נתכבדתי לראות בעלי־תריסין כמוכם בגבולי? אמר הרב אליו: קום וסַפֵּר לנו את מעשיך. השיב ננס ואמר: מה אני? ומה מעשי? קצב אני ונזהר בכשרות ושומר את החֻקים; יש לי הורים זקנים לימים, אינם יכולים לעמוד עוד על רגליהם מזקנה, ואני מלבישם ומנעילם בכל יום ורוחצם בידי ומשרת אותם כעבד.

מיד מִהר בן־אלם ונשק לננס על ראשו ואמר לו: אשריך, בני, ואשרי גורלך! מה־מאֹד חלקי גם־אני, שזכיתי להיות חברך בגן־עדן!

ח

בעל־האוצרות

בעיר אחת גר חסיד אחד, שהיה עושה צדקה רבה עם עניים, עם בעלי־תורה ועם יתומים ואלמנות; והיו לו בביתו שלשה אוצרות, אחד של דינרי־זהב, אחד של כספים ואחד של פרוטות־נחשת. כשבא אליו אחד מהתלמידים, נתן לו דינרי־זהב; ליתומים ואלמנות היה נותן כספים, ולעניים סתם נתן אך נחשת. כה מעשהו יום־יום. ועוד מדה אחת היתה לו: כשבא לפניו איש ובקש מתנת־יד, היה נותן לו בעדו ובעד בני־ביתו לפי מכפר הנפשות דינר של זהב, מטבע של כסף או אגורה של נחשת לגלגלת. והוא לא הבדיל בין תלמידים, עניים, אלמנות ויתומים מבני־עירו לבֵין בני עיר אחרת; לכל פושט־יד העניק משובו.

ולאיש החסיד הזה אשה, שעֵינה צרה במבקשי־חסד. אמנם לא הרהיבה מעולם בנפשה להוכיח את בעלה, על אשר הוא מפזר הונו, ותהי סרה למשמעתו כל הימים. פעם הלך אותו חסיד לעיר אחרת ויתמהמה שם איזה

מהפקדון אף מטבע אחת. כיון שראה המלך כל זאת, עמד מכסאו ונשקו לרבי יהושע על ראשו ויאמר: אשרי אלהיכם, אשרי עמו ואשרי מי שזוכה להתאבק בעפר־רגליכם! תורתכם אמת, אלהים וכל דרכיו אמתים וישרים הם.

ו

עשיר מתרושש

בימי המורה רבי עקיבא היה אדם אחד מוזר רגיל לבוא לבית־הכנסת, והוא לבוש בגדים קרועים וישנים ויושב בספסל האחרון על־יד העניים המרודים. פעם הלך הרב לשוק למכור מרגלית אחת לדבר שבצדקה, הקדים אותו הָרש ואמר: לך עמי הביתה ואשקול לך כסף במחיר המרגלית. חשב הרב, שמתלוצץ בו. אמר לו האיש: באמונה, שכֵּנים דברי. הלך עמו המורה עד לעירו. כיון שבאו סמוך לבית הקונה, יצאו עבדים לקראת אדונם ובידיהם כדי־מים, למען ירחץ בהם רגליו. אחר־זה תפשו אותו והושיבוהו בכסא של זהב. כן עשו גם לְרב האורח. נפנו והביאו ממון ושקלו אותו במחיר המרגלית. מה עשה הקונה? צוה לשחוק אותה עם שש מרגליות אחרות ולעשות מן האבק רפואה אחת. אחרי־זה העמידו לפני בעל־הבית ואורחו שלחן וישימו עליו מעדני־מלך. כל הכלים על השלחן היו של כסף ושל זהב. לאחר שאכלו ושתו, אמר לו המורה: אחרי שחננך אלהים כל העשר הגדול הזה, למה לבוש אתה בגדים צואים? ומדוע תשב בבית־הכנסת על הספסל האחרון? השיבו האיש: רבי ומורי! הכתוב אומר: אדם להבל דמה, ימיו כצל עובר, — והממון בודאי לא לעולם עומד, ועל־כן אני לובש סחבות, למען לא יגבה לבי ולא אתגאה באשר לי; טוב שאֵלך במקום עניים, והיה אם אֶדַל ואתרוקן מנכסי, אוכל לשמור את מושבי מטה ולא יאמרו לי: רד ממקומך! והן אמנם, איך יתגאה אדם על עניים ועל שפלים במעמד־החברה ואֵל אחד בראנו ואב אחד לְכֻלנו! שונא אלהים את הגבוהים ואוהב את המרודים וחוננם; מוטב שיהיה חלקי עם האחרונים, משאתעטר ואשב עם הראשונים.

כיון ששמע רבי עקיבא את מענה פי האיש, ענינו וענותנותו, שבחהו וברכהו ויאמר: למַדני הלז תורה רבה וגדולה על כל אשר למדוני רבותי בבית־המדרש! נשא עיניו והנה כתר מזהיר בראש הדובר, ויקם לפניו ויאמר: מעתה אתה רבי ואני תלמידך!

ז

הרב והקצב

בימים הראשונים חי רב אחד גדול בתורה וביראה, יהושע בן־אֶלֶם

י

בני עולם הבא

הרב רבי ברוקא מחכמי־התלמוד היה איש חסיד ורב־פעלים והיה עוסק בתורה ובמצוות ומשתדל לעבוד את קונו בכל־עת. אליהו התשבי היה בא אליו בכל־פעם ומשיח עמו בארחות חיים וחסד. פעם הלך הרב בשוק ובא אליהו לקראתו והוא ממהר לדרכו. נגש אליו ברוקא וישאלהו: היש בשוק הזה בן־אדם, שזכה לחלק בגן־עדן? פנה אליהו אנה ואנה ויאמר: אין אף אחד בכל ההמון סביב לנו, אשר עשה מימיו דבר טוב מיֻחד. עודם נצבים יחד, והנה איש אחד עובר עליהם והוא לבוש מנעלים שחורים, שלא כמנהג היהודים, וטליתו אינה מצֻיֶּצת. אמר אליהו לברוקא: האיש הזה הוא מיורשי גן־עדן! לקח הרב רשות מאליהו ורץ אחרי הזר, השיגהו ואמר לו: אַל ירע בעיניך על אשר אעכבך; הגד־נא לי, מי אתה ומה מעשיך? השיבו האיש ואמר: שומר בית־האסורים אנכי, ואני עושה את מלאכתי באמונה כפְקֻדת המלך עלי. אמר לו הרב: וכי תובאנה נשים לבית־הסֹהר, איך תתנהג עמהן? אמר השומר: אני משגיח על זה להושיבן בחדר מיֻחד, מֵגֵן עליהן ואינני נותן לאנשים לנגוע בהן. עזבו ברוקא ואמר: כמה גדולים מעשיו של זה!

הוא חוזר לַשוק, והנה החוזה שוב בא לקראתו. עמד לשיח אתו. עברו עליהם שני אנשים פשוטים. אמר אליהו לָרַב: גם אלה הם בני עולם הבא! אמר ברוקא לאליהו: מה מעשיהם של אלה? אמר החוזה: אנשים בעלי־חדוָה המה, וזה דרכם לבקר כל איש נעצב ומר־נפש והם מנחמים אותו ומדברים על לבו; יִנָּצו אנשים בשכנותם, לא יזוזו מהם, עד כי ישלימו ביניהם. אמר ברוקא: אם בכך נוחלים חיי־עולם, אלך ואעשה כמוהם!

יא

אבא אומנא

בשכנותו של אביי, זה החכם שלא מש כל ימיו מאהלה של תורה והיה מרבה במעשים ובתפלה, דר אומן אחד מקיז דם, והיה נענה לכל הבא אליו. נשים היה מְרַפֵּא לחוד וגברים היה מרפא לחוד והיה צנוע במעשהו. אל פתח ביתו מבפנים היה קשור נרתיק ופיו פתוח לגבי חור מבחוץ; וכל חולה, שנתפטר ממנו, שָׂם בו שכר ההקזה כערכו, ומעולם לא ידע האומן, מי המרבה ומי הממעיט. ואם עני היה החולה, עוד היה נותן לו אבא אומנא ממון משלו, כדי להשיב את נפשו. לא גער מעודו באיש; שום פצע וחבורה לא היו מאוסים בעיניו. איש תמים היה, לא הלך רכיל, לא חשד בשום אדם, אף אם לקח חפציו מביתו בסתר ולא הגיד לו.

בכל יום ערב־שבת היו דורשים בשלום אביי מרקיע־השמים ובת־

ימים. בתוך־כך באו למעונו תלמידים, יתומים ועניים לקבל נדבות כמשפטם. ותאמר האשה: אף־על־פי שלמורת רוחי כל הדבר, לא אֲמרה רצון בעלי ואתנהג לפי־מדתו. נכנסה לאוצר של זהב, לקחת דינרי־זהב, ומצאה שם רק עקרבים שולחים את לשונם. בקשה באוצר של כסף אחרי כספים — והנה שם רק משכנות נמלים, ובאוצר של פרוטות — רק שירות פרעושים זוחלים. יצאה אל המבקשים בידים ריקנות ועיניה יורדות דמעות מבושה. בתוך־כך שב החסיד מדרכו וירא המון בני־אדם משלשת המינים הנקובים סובבים את ביתו ואשתו עומדת ובוכה. קִבלה רעיתו לפניו ואמרה: איך יצאת לדרך ולא השארת לי מאומה? תמה החסיד ואמר: הלא כל אוצרותי פתוחים היו לפניך. אמרה האשה: לא הנחת לי אלא אוצרות של עקרבים, של נמלים ושל פרעושים. נכנס הוא באוצר הראשון והביא משם דינרי־זהב לחכמים, בא באוצר השני והוציא ממנו שקלי־כסף בעד היתומים, מהאוצר השלישי הביא מלוֹא־חפנים פרוטות־נחשת ויתן מהן לעניים. אם יתמה השומע על המעשה, יזכור את דבר הכתוב: אַל תלחם את לחם רע־עין.

ט

עביד טיבותא לעולם

באחת מערי בבל חי איש אחד קשה־לב, והוא מעולם לא עשה צדקה וחסד, לזר לא נתן מלחמו. וכשבא אליו עני לבקש לחם ומזון, גרשהו מביתו. כאשר בא בימים, חלה מחלה אשר ימות בה וַיּוֹרֶשׁ את נחלתו הגדולה לבנו יחידו ולא חלק גם מזאת לעניים. ביום מותו הרגיש רעב, ויצו למשרתו לבשל לו ביצה מגֻלגלת. וימהר העבד ויבֵא לו ביצה. עודנה בידו, נכנס אביון אחד ועמד בפתח וקרא: רחמו עלי, כי רעב אנכי! אמר לו החולה האנוש: גש אלי. ויושט לו את הביצה הצלויה. וַיֹּאכְלֶהָ הדל בחמדה ויאמר: ה׳ יברכך! וילך.

בערב ההוא מת האיש ויובל לקברות; ולא לוו אותו אנשי העיר, בדעתם את דרכו הרע. דומם שב בנו מבית־העלמין הביתה. אין מנחם לו! כאשר כלו ימי־אבלו, הלך בחוץ ויתרחק מגבול העיר ויצא השדה. ראה צֵל מתנועע מרחוק, נגש אליו וירא והנה אביו שמת לפני שבעה ימים עומד בדרך. אמר החי לַמת: מה קרה לך באותו עולם, שהלכת אליו? ענה המת ואמר לו: בחייך, בני, נדון הייתי לרדת לבאר־שחת בגלל מעשַׂי הרעים; אך אותה ביצה מגֻלגלת, שנתתי לעני שעה לפני מותי, היא קדמה והמליצה עלי במרום — ונהפך גזר־דין קשה, שהיה מוכן לי, לטובה. הביצה האחת הכריעה את כל העֲונות וזכיתי למצא מקום בגן־עדן. מאז יֵאָמר: עֲבֵד טיבותא לעולם אל תמנע!

א

בערב היה הגן מלא טַיָּלִים. התזמֹרת היתה מנגנת נגונים שגורים וקלים, הלימונַדה והגלידה היו פחותות־ערך, ואילנות הגן דלילים ודלי־ענפים. אלא שרוח טובה היתה שורה אז, בשעות המוסיקה, במרחבי הגן, ומראה הַטַיָּלִים המרֻבים היה מְפַכֵּחַ את שעמום העיר. וכך היה הגן מדי ערב בערב מושך אליו את הקהל הצעיר; והאבות והאמות היו משתחררים גם־כן מדאגותיהם לפרקים והיו כמו מתגנבים פעם באיזה ימים אל הגן לבַלות שם שעה קלה.

בפנה רחוקה של הגן — דַלת־אילנות ביותר ושחופה — עמד ספסל קטן, שרכש לו שֵׁם לא־טוב בעיר: סטודנט צעיר, שהיה פה מורה איזה זמן, נמצא באחד הבקרים של הסְתָו מת לרגלי ספסל זה, מת על־ידי יְרִיָּה בעצמו. בפתקה, שהשאיר אחריו ושנמצאה בידו השמאלית הקמוצה לאגרוף ברגע האחרון שלו, היה כתוב, שספסל ארֹך זה, או ב ר ו ך (כך היה כתוב בפתקה) גרם לכך: עצב בלתי־רגיל היה מסוך על נשמתו; ועוד בערב הראשון, שישב עליו, ידע, כי ספסל זה נועד למענו וכי על ספסל אחר לא יֵשֵׁב עוד לעולם. והוא גם לא נִסה להחליפו ולהשתחרר ממנו. מה שנגזר לא תשֻׁנה, ומי יודע, אם כדאי לשַׁנות. הטבע אינו מְשֻׁגע; ועולם שנברא יָפֶה ועשיר כל־כך — אין בו שום דבר מְיֻתָּר, חוץ מאדם אחד, שנברא שלא לצֹרך. וספסל זה הרי נברא בודאי לשמו של אותו בן־אדם.— הסטודנט נקבר על אחת הגבעות בקרבת בית־הקברות הַקָתולי. מְלַוָיו היו רבים, ביחוד מן היהודים. ואופיצר אחד אמר באותו הערב בקלוב: איני מבין אותה הנטיה המְיֻחדת, שיש לַיהודים הצעירים ביחס למְשֻׁגעים! ותוך־כדי־דבור הריק כוס־שמפַניה גדולה אל פיו, בעוד שהפריץ ג., אחד מאצילי פולין שבסביבה, שמשקהו היחידי היה אַבְּסִינְתְּ, ענה: רחוב־היהודים היה תמיד בית־מְשֻׁגעים! זה היה לפני שבע שנים, והפחד הכמוס מפני הספסל

קוֹל היתה נשמעת: שלום עליך, חכם־היהודים! שלום עליך, עבד־העם! שלום שלום לתורתך ולבני־מתיבתך! אולם בשלום אבא אומנא היו דורשים משמים בכל יום, בכל בֹּקר ובֹקר לפני עלות השמש, בעת משכימים כל בני שבטי־יה להתפלל לקונם. הללו אומרים: מה־טובים אהליך, יעקב! מה־טובים משכנותיך, ישראל! ובת־קול חרישית קוראת כיונה: טוב אהל אבא אומנא מאהלים של תורה ושל עבודה. לא כל המרבה לקַים את המצוות ואת החֻקים ואת המשפטים הוא משֻבח, כי־אם בן־אדם הולך לתֻם דרכו! אף אביי, שימים רבים היתה דעתו חלשה ונתקנא בזה ואמר: מדוע נותנים לו שלום בכל־יום ובשלומי דורשים אך משבת לשבת? – אף־הוא הכיר, שתמימים הם דרכי ה׳ ואין עַולה בברכתו.

יד

פלימו והשֹטן

החסיד פלימו היה נוהג להוסיף לתפלתו בכל יום ויום תפלה קצרה על־דבר עקירת ממשלת־השטן מן העולם, וכה היה אומר: גירא בעינא דשטנא! גירא בעינא דשטנא! ויחר הדבר למלאך הרע ויאמר: הלא שֻתף אנכי לכל תהלוכות היקום ואני והבורא אוחזים בחבל אחד, הוא בקצהו ואנכי בקצהו; במחיצתו שולט האור ובמחיצתי שולט האפל ושניהם דוחקים ונדהקים יחד, – והנה בא בן־אדם, יסודו מעפר וסופו לעפר, ולועג לי ואומר לִגבֹר בכחו עלי! אלך ואנסהו ואראה, אם תגן עליו תורתו?

ערב יום־הכפורים היה. בני העם אוכלים לשבע לחזק את גופם ליום־התענית. ירד השטן מבית־משכנו לארץ מטה, נדמה לעני ובא ועמד על פתח הרב. הוציאו לו לחם. אמר העני: כל בני־הבית אוכלים בפנים ויושבים וסועדים, ואני אעמוד בחוץ כנדחה מן הבריות! אמר פלימו לעבדיו: הכניסו את האורח הזה הביתה ושימו לפניו מאכל ומשתה! כיון שנכנס, ראו, שפניו וידיו מכֻסים צרעת גדולה, ושאין לו לַזָר גם אזנים ובבות־עינים. מאוס היה מראהו מאד, והוא הוציא את הסחי והַלֵּח ממכותיו ושם אותם בכוס היין. לא יכול הרב להתאפק ויגער בו, ויקם ויצא מן הבית. מיד הרגיש פלימו, שחטא; יצא אחריו לבקש מחילה ממנו וימצאהו מוטל על־גבי אבן דומם כמת. פחד הרב, פן יאמרו, שידיו היו בזה להכותו נפש, ויצטער מאד ויהי אובד־עצות. פתאם התעורר השוכב ויקם ויאמר לָרַב הנבהל: אני השטן, שאתה נלחם עמי בכל־יום וקורא לצור־שדי, כי ישלח לך את עזרתו נגדי; אבל ידוע לא תדע, מה רב כחי, ושגם אתם בני־התורה לא תוכלו לי. נפל הרב על פניו ויאמר: מה אנוש מול עַזֵי־מעל? ומה ילוד־אשה לעֻמתם? ויקבל עליו, שלא לחַיֵץ מעתה עוד בין המושלים על יום ולילה...

את הפקיד לרחוץ במים, אלא שתקפהו גם פחד. הרי משתעל הוא מזמן לזמן. והוא המשיך את דרכו הלאה, עבר דרך הכפר ונכנס אל החורשה. שם היה לו האויר קריר מדי, והוא יצא וישב לנגד השמש, היורדת על שרש־עץ. וכך ישב כרבע שעה. פני המערב אדמו יותר ויותר, והפקיד הרגיש מעין זעזוע בעיניו, ואחרי שנדמה לו, שרואה הוא מטפחת אדמה על הגשר כנגדו, קם וילך לאותו צד. שם לא מצא איש. אלא שבשובו אל המגרש, פגש אותה המטפחת האדמה, שעיניו חפשוה. ועל־יד אותה הצעירה עם המטפחת האדמה על הכתפים שב אל הגשר ואל הכר.

הם טילו ולא דברו דבר. מרגע לרגע היתה היא מפנה פניה לאחור ומסתכלת בשמש השוקעת. אחרי־כן, כשישבו על שרשי־עצים במבוא החורשה והשמש שקעה יותר ויותר, הסתכלה בבן־לויתה רגע ומתוך חיוך נחנק פלטה בקול קטוע:

– וכך יעברו החיים, בבית־החומה האדם?

הפקיד לא ענה כלום. אצבעותיו מללו עלה ירק, שקטף מעל ענף, שעלה בשרש־העץ, מקום מושב שכנתו. הוא השפיל ראשו, הסתכל בקרקע ושתק.

– הקרונות, הקרונות – הוסיפה הצעירה. מטפחתה נשמטה מעל כתפה הימנית ונשארה תלויה רק בשמאלית. היא התחילה לזמזם נגון חרישי, שהיה מעורבב מקטעי נגונים שונים שגורים וזלים. הפקיד הצעיר השתעל פתאם לתוך ידו.

– נלך מפה: הרטיבות מזיקה לך – אמרה העלמה.

הפקיד לא זז ממקומו.

– מקדם או מאחר; אחת היא! – נשמט לחש צרוד מתוך גרונו. העלמה נשארה יושבת במקומה.

נשמעה יריה מעבר לחורשה. העלמה רעדה, קמה לרגע ותתעטף במטפחתה. אחר התהלכה הנה והנה במהירות.

– אין כלום; זהו ניקולי. הוא אמר, שהיום עליו לצוד ארנבת; ומה אם לא מצא? – והוא הביט אל פני הצעירה החורים, שזהרי־השקיעה הקרינו אותם לרגע קל.

הצעירה הצטחקה.

– יודע אתה? ניקולי זה בקש פעם את ידי! – וצהוקה נהיה יותר מוזר מרגע לרגע.

– ומה אמרת לו?

– מפחדת אני מפני הזאבים; לא אגור מחוץ לעיר, על־יד היער.

– ומפני־זה, באמת, בחלת בו? – הביע הפקיד הצעיר את תמהונו. הצעירה שחקה. ושוב זמזמה את נגונה.

– אבל, באמת, נלך מזה; אתה משתעל. לא טוב! –

והוא נאלץ לקום וללכת אחריה.

השמש שקעה; הערב היה אפל. חבוי בערפל דק התנמנם הנחל. על־פני הגשר עבר קרון ויזעזעהו. באויר כמו התעופפו צללים. והמגרש הרחב והריק, עם אשי הגן מרחוק וצלילי־המוסיקה הקטועים, שנשאו בעקר על־ידי

תוסס היה עוד בעמקי הלבבות. פעמים אחדות כבר אמרו להרחיקו, ושכחו והשאירוהו. אילן־סרק כפוף ומֻגע כופף עליו דָלִיָה יבשה, שנסתבכה בסבך של קוצים, הגדלים פה בזוית זו משנה לשנה. הָשְׂגְאָה כל הזוית ונעזבה מאדם. וכהֵן־העיר נבא, שפנה ארורה זו בודאי מחכה היא לאיזה מוֹרֵד־כּוֹפֶר, שיתלה עצמו על אחד האילנות שם. ומאז לא היה שומר־הגן, שהיה גם גַנָן למחצה, מביט לתוך פנה זו והפקירה לגמרי. תרקב או תתיבש — אחת היא. אותה פנה היתה גובלת מצד אחד סִמטה עלובה, שבמקום זה לא היה בה בית; מגרש רחב ריק ומְכֻסה ברקנים עם גדר רעועה השתרע נגד הגן לארכו ונמשך הלאה במוֹרָד אל שפת נחל מוריק ונרפש. אלא שמעבר לנחל הזהירו חורשה נאה ועבֻתּה וכרים יְרֻקִים ושלֵוים. בצד השני של פנה זו עמד בית־פקידות ארך, נָמוך ולבן, עם הרבה פתחים ושלשה נשרים, שפקידים כפופים, צנומים וצמוקים היו נכנסים ויוצאים בו, ושאיזה שקט של רקבון וטַחַב היה ממלא את פרוזדוריו הארֻכים והאפלים. ולשמאלו של בית זה עמד בית־חומה גבוה ואָדֹם עם שער גבוה ורחב, שקרונות־מסע היו נכנסים אל תוכו לפרקים תכופים והיו משמיעים שריקות משֻׁנות בהתגלגלם על רצפתו הרעועה. ועל־יד הבית היו יושבים העגלונים, שותים יין־שרף ומקללים, מקללים ושותים. וילד אדֹם ומְלֻכלך עם ראש נגוע היה יושב, מנגב את חטמו בשרוולו וצוחק צחוק משֻׁנה ומפיץ־אימה. ובאותה שעה היתה מתהלכת־לה בהמה דקה, ספק פרה, ספק עגל, והיתה נדחקת לתוך הגן, דרך הדלת הקטנה והתלויה באלכסון על ציר אחד מְחֻלד, ומלחכת עשבים מְצֻהָבים וצנומים, והשומר לא כִהה בה: את גבול הפנה לא עברה מעולם. זה היה מַרְאֶהָ היום־יומי של זוית זו; את מַרְאֶהָ בלילה לא ראה איש. הפנה כֻסתה יותר ויותר בקוצים וענפי אילנותיה נסתבכו, ותהי לעולם מְיֻחד בפני־עצמו, רחוק, מֻבדל ומְקֻלל.

ב

את בית־הפקידות יצא ביום אחד עם דמדומי־ערב פקיד צעיר, ארך וצהֹב־פנים, ויצעד־לו לאטו על־יד הַגִנָה. רגעים אחדים היה מתהלך ורגע היה עומד ומסתכל בסביבה, ורוחו כאלו מרחף היה באותה שעה במרחק. מֵעֲלִיַת בית־החומה האָדֹם נשמע צרצור פסנתר בעל־מום, שהפליט קולות שורקים וקטועים. הפקיד נשא עיניו אל יציע־העֵץ למעלה. הדלת לא נפתחה והפקיד נכנס אל־תוך המגרש הרחב והריק.

שם שִׂחקו ילדים אחדים, והפקיד עמד והסתכל בהם שעה קלה. הילדים המשיכו את משחקם וקפיצותיהם, זרקו אבנים וגם נאבקו יחד והפילו איש את אחיו. הפקיד הרגיש שוב, ששעמומו תוקף אותו, ויעבור הלאה. אחר ראה עצמו עומד על הגשר הקטן, וַיָצֶץ לתוך ירקון הנחל. שם הטביל עכשו בחור עָרֹם את סוסו. הסוס פוזד מפני המים, נחר ובעט ברגליו, והבחור המטיר עליו את מכותיו והכריחהו לטבול. אחזה תשוקה

– תלכי אלי... – וקולו רעד מתחנונים.

– לא.

– מדוע?

– כך; איני חפצה.

– ולמה סוחבת אַת אותי אחריך?

– אם אינך חפץ, אין צריך.

– ואני חשבתי – קולו נפסק בין הברה להברה – חשבתי, כי יש בלבך ניצוץ של רגש אֵלַי.

– יש שני ניצוצות.

– ומדוע...?

היא פלטה במהירות: – לְהִתראות! – ותעלם בשער.

רגעים אחדים עמד ויתכה. לבו הלם בחזקה. לאחרונה עבר אל גדר הגן ויבט אל היציע. הדלת לא נפתחה; נראה רגע אור חלש בזכוכיות הדלת ואחרי רגעים אחדים כבה.

„היא שכבה" – לחש לעצמו ושעול חזק התפרץ מתוך גרונו. הוא נשען אל הגדר, הליט ראשו בידיו ונאלם. וברגע זה נולד בקרבו החשק להכנס ולשבת על אותו הספסל. הוא לא נכנס. המוסיקה נשתתקה. והוא עבר את המגרש הריק עד הגיעו אל הגשר. שם עמד ויסתכל אל תוך המים. והשעול הציק לו בלי־הרף.

ג

כשני ירחים אחרי־זה הובל הפקיד הצעיר לקברות. בלילה אחד אחרי סצינה כבדה, בראשית ימי הסתו, לן בחורשה. למחר יצאה מגרונו שפעת־דם. העלמה לא באה לבקרו: כבר היתה טרודה בפקיד אחר. בקלוב ישבה בערב אחד חבורה קטנה ושתתה ושחקה בקלפים. הפריץ שותה־האבסינת דבר על־דבר המות. פניו חָורו וצמקו עד שאי־אפשר היה להכירו. הרופאים אסרו עליו את האבסינת, והוא הוסיף לשתות. „איזה טעם יש בחיים סתם?" – האופיצר, חברו התמידי לקלפים, שאהב להתפלסף כמותו, נענע לו בראשו.

לזה קרה אסון לפני חדש. אשתו הצעירה, שהשתעממה שתי שנים בבית בשעה שהוא היה מבלה את לילותיו בקלוב, מצאה לה שֻׁתף לשעמום. במשך חצי־שנה השתעממו בדירתו, ואחר־כך בחרו להשתעמם במרחקים. האופיצר הרגיש עכשו את עצמו חפשי, אלא שלא ידע, איך להשתמש בחפש זה.

לַפְּריץ נראה גם זה טבעי בתכלית. למה נוצרה אשה, אם לא לבריחה? אשתו גם־היא ברחה ממנו, והוא הרי לקח אותה לא בלי־מלחמה מידי אחר. זה היה אחרי חדש של אהבה לוהטת. והיא ברחה אז עמו בליל־חרף קר בלי אדרת. „קָצר היה האשֶׁר: רק שלש שנים ארך". והוא לא היה אפילו מחפש, אלמלא רגש־הכבוד. ומכל־זה, כידוע, לא יצא כלום, חוץ מפצע

הרוח לצד השני, נראה מוזר כל־כך ושלא במקומו. הפקיד נתקל באבנים פעמים אחדות, ואז היתה הצעירה אוחזת בידו – ומשמיטה אותה תכף.

– אפשר נכנס אל הגן? – שאל בלחש ובזהירות.

– למה?

– כך.

– לא.

המוסיקה נשתתקה. הערב נהיָה יותר אפל וכבד. בשער בית־החומה האדם הָדלק פַּנָס. קרון אחרון נכנס אל־תוך החצר.

– נשב פה. – היא ישבה על הספסל שלפני השער.

– ואם...

– אין כלום; הם כבר בבית. עוד מעט וילכו לישון.

לאור הפנס מזה ולאשי הגן מרחוק נראתה הַזָוית שחורה וּמְאַיֶמֶת. הפקיד הביט לצד ההוא והשתעל תכופות. הצעירה תופפה באצבעותיה על־פני הספסל ופלטה מרגע לרגע, אחרי שעוליו, אמרות קטועות: „כך... כך".

– על־מה את חושבת?

– לא־כלום! מה־יש־לי לחשֹב?

– ובכל־זאת?

– למה אנשים כמונו חיים?

הוא הצטחק.

– ומה חסר לך? את בריאה ככה. הִנָשְׂאִי לניקולַי והיו לכם ילדים בריאים.

לאור הפנס נראו שפתיה שהתעקמו.

– צחוק! מוטב – לחנוָני יהודי. זה אינו שותה ואינו מכה.

– לו יהי כך.

היא צרדה על חָטמו: – שטות! – ואחרי הפסקה קלה הוסיפה בקול קפוא: – אבל אתה הרי תמות בקרוב, כך?

– ואם כן? – והוא העמיד פנים קרים.

– ואם כן?! מה טעם יש במָות סתם? את הסטודנט ה ה ו א אני מבינה; וכי אין לך חשק לאבד עצמך לדעת?

הוא להץ שפתיו ולא ענה כלום. התזמֹרת נגנה עכשו נגון פזיז ורקדני. היא זמזמה בחשאי אחרי התזמֹרת, אחר קמה ותבט למעלה.

– אצלנו כבר ישֵנים; עכשו אני יכולה ללכת אפילו לכל־הלילה.

– אדרבה; תבואי פעם אלי.

היא הצטחקה בקול משֻנה: – אליך? אף לא פעם; אתה תמות!

בקול נרגז קם ויתמתח בכל קומתו הצנומה: – וכי יצאת מדעתֵך?

היא משכה אותו לשבת, כפפה אותו ושמה את ידיה על כתפיו בפרכסה בצחוק: – אתה מפחד; כך? – ופתאם גחנה אליו ותלחש: – חפץ אתה להכנס ולשבת על אותו הספסל?

הוא רעד כֻלו: – לא; בשום אפן!

– ובכן, אני הולכת לישון.

כעין שֻׁתָּף לבריל, וזה, באמת, אינו מתחשב עמו בכספים. פעם בקש ממנו עשרים וחמשה רֻבל בבת־אחת – ובריל נתן, לא הוציא הגה. אבל החשבון הכללי מתי יֵעָשה? וכי באמת הקרונות הם הם שהכניסו לבריל כל־כך?

דנציק נכנס הביתה, אל ביתו של בריל. בבית שקט. בריל נסע ליום – ליומים. פרַדיל ישֵׁנה בודאי, היא כל־כך עיֵפה תמיד. הילדים אינם. גיטל „מטרטרת" שם קצת. דנציק צוחק: נזכר הוא בפקיד העלוב הגבן, שֶׁמִּשְׁכֵּן את הכלי הזה אצל בריל. בעד עשרה רֻבלים ושלשה רֻבלים אחר־כך. בריל לא חפץ לתת גם את זה. למה היא לו התבה השבורה, ה„קַטֶרינקה" הזאת? אלא, כפי שאמר בריל אז: מֵרחמים. אין כלום: בריל לקח אצל הגִבן קֹדם לזה הרבה רבית: הרבה שטרות ומטבעות־כסף נדדו מכיסו לכיס בריל ועכשו יש לגיטל על מה „לטרטר". מְלַמדת גדולה אינה גיטל זו. את הגימנסיה עזבה באמצע או הוציאוה משם. בכל־זה אין כלום. הוא, דנציק, אינו מבין במוסיקה זו, הוא אוהב מוסיקה של צבא וכנור של „כלי־זמר". את זה הוא מבין. פה הענין „מְחַספס" לו יותר מדי.

דנציק מתהלך בחשאי על בהונות רגליו. נגש הוא אל דלת ה„אולם", חדר עם שלחן פשוט, ישן, מכֻסה במפה כהה, הַמליטה גם את רגליו וקְוֻצותיה יורדות עד הרצפה. הכסאות אינם ממין אחד. הספה גם היא אינה מסֻגלת לעמוד אלא על־יד הקיר. עכשו, חושב הוא, כשקנה בריל את הבית, יעבור בודאי לדירה השנית, זו שפקיד־מכס־היין גר שם. גם רהיטים חדשים יקנו. גיטל הרי תהיה כלה עשירה, בת־יחידה! ולבו של דנציק מתכַּוץ בקרבּו. כך; לחנם בִּלה כל ימיו באֻרְוָתו של בריל. עכשו אין לו עוד מה לעשות פה.

הדלת נפתחה פתאם. גיטל עומדת על המפתן. עיניה אורו רגע: „דנציק!" קוראת היא וממהרת לרכוס את חֻלצתה. היא לבושה עוד כדרכה בבית. שערותיה לא סֻדרו עיד. ודנציק חושב: טוב היה להסתבך בים הזה! ועיניו בוחנות את הנערה הגוצה והעגֻלה. שָׁדיה מפרכסים עכשו מתחת לְחֻלצתה, שאינה חפצה לְהֵרכס יפה. והצואר שלה – לעזאזל! זוהי נערה.

– חפץ אתה כוס טה, דנציק? – מלבבת אותו גיטל בעיניה. ודנציק, כדרכו, מעמיד פנים תמהים: – טה? עכשו טה? מאין תקחי טה?

– וקומקום למה נברא? לנו יספיק, יספיק גם לאמא כשתקום! – ועיניה זורקות בו מבט מהיר. כה לוהטות הן עיניו! ואיזה כתפים! ואיזה חזה! בראשה עוברים כברקים מַכְּריה השונים. רק ניקולי יוכל לְהִדַּמות לו; חוץ ממנו אף לא אחד.

גיטל מכניסה שתי כוסות טה. דנציק לוקח מידה את הכוס, מחפש לו מקום; גיטל מקדימה אותו, יושבת על הספה ומראה לו מקום על־ידה.

– אבל בזהירות, דנציק, הספה שלנו אינה כלל בשביל בחור כמותך!

דנציק צוחק:

– אין כלום, תחיֶה! נבֵלה תמיד מאריכה ימים.

גיטל מסתכלת מן הצד, מעבירה את מבטה בגנבה על־גבו ושותה את הטה שלה בנחת.

ברגל ופצע בלב. ועכשו יש רק אהבה אחת: האבסינת. וניקולי לא הסכים. אמנם, אשה זוהי ענין חשוב, אך צריך להתיחס אליה ביחס של צַיד: ארנבת זו או אחרת — העִקר הוא הצַיִד. ידוע לו, למשל, מקרה בפקיד צעיר, שהתיחס בכֹבד־ראש לאותו ענין ומת בשחפת פזיזה. ועכשו ממַלא־מקומו בודאי יהיה גם־הוא קַנדידַט לשחפת.

מה שנוגע לַמָות, הוא, ניקולי, אינו מפחד מפניו כלל. ישנוֹ בודאי צַיָד גם לבני־אדם, וצריך להתיחס לָענין בלי מֹרך־לב.

ובאותו ערב התהלכה אשה אחת גבוהה וכפופה, עטופה במטפחת שחורה, על־יד בית־הפקידות הארך. על הספסל לפני שער הבית האדם ישב עכשו אחר, על המקום, שישב עליו אחיה עם אותה היהודיה. היא נכנסה לאִטה אל השער, נכנסה ויצאה, עמדה על־יד הספסל ולאור הפנס הסתכלה ביושבת. וסוף־סוף פנתה אליה בשאלה: „אם גָר פה פֶטֶר סֶמיוֹנוֹביץ?" וקולה רעד ובגרונה חרחרה גניחה. — „פטר סמיונוביץ? אין פה כזה. בכלל אין בכל הרחוב שום פטר סימיונוביץ". והאשה נכנסה אל המגרש האפל והריק.

ד

דָנְצִיק, עגלון צעיר, רחב־כתפים ואדָם־פנים, היה באותו הבֹקר נרגז מאד. ברוך, זקן העגלונים, ספר לו אך זה־עתה, שבֶּריל בעל־הקרונות קנה את בית־החומה עם האֻרָוֹת, את החצר מאחור ואת הבתים הקטנים שבקְצֶהָ של זו. את כל אלה קנה זה במיטב־כספו; ומלבד הסכום שחַיבים לַבנק במשכנתא — אין הוא, בריל, חַיב לשום איש עכשו אף פרוטה.

דנציק ידע גם עד־כה, שבריל אינו קבצן, אלא שלא חשד מעודו, שהעשֶר שלו מגיע עד למדה כזו. בריל חי גם עכשו חיים פשוטים מאד: דירתו קטנה, רהיטיו פשוטים, מאכלי־הבית גסים וגם אינם מצטינים ברבוי, בריל ואשתו ואפילו גיטל שלהם לבושים בגדים פשוטים, בחברה אינם באים, בצדקות אינם משתתפים — באֹפן כזה אין פלא, אם אדם מתעשר. ומצד אחר, הרי אי־אפשר היה גם להעלות על הדעת, שאדם, שחי כך, יכול לקנות לו חומה. אם בריל עשיר הוא במדה כזו, למה מקמץ הוא כל־כך?

עשרים ושלשה קרונות! — ודנציק משתומם על עצמו, איך לא הרגיש, שאדם, שיש לו מספר קרונות כזה, עתיד להתעשר? בריל הרי „בעל־הבית" הוא, הכל אצלו בסֵדר, הסוסים נשמרים היטב, השכר של העגלונים, שכֻּלם, חוץ משלשה, גוֹיִם הם — גם־כן קטן; והעסקים הצדדיים?... ודָנציק מתאדם מכעס בחשבו על־דבר עסקים אלה. כמה פעמים העמיד הוא, דנציק, את חייו בסכנה, וסוף־סוף נפל הרֶוח לידי בריל. הוא, דנציק, כבר ישב פעם שלשה חדשים ומחצה במאסר, עד המשפט, — הוא יצא אז נקי, אחרי זמן, — אבל הסכנה היתה גדולה. ולמה לו כל־זה? והעגלונות למה? עֵסק אחד במשך איזה חדשים יכול להכניס לו די פרנסתו ברֶוח. הוא חשב את עצמו

– אֶקְחֵךְ – ענה כמו בלי־חֵשק. ובלבו חשב: זו תהיה נקמה בבֶּריל, דוקא עכשו, כשקנה את בית־החומה.

– תקחני, כן? טוב מאד! – והיא הסתובבה רגע על עקֵבה הימני כרוקדת. – ולמלחמת־האגרופים גם־כן תקחני? מתי תהיה זו אצלכם? בשבת או ביום הראשון?

– אין עוד קרח על הנהר. בעוד שבועות אחדים. לכשתתחיל, אֹמַר לך.

– פעם לקח אותי ניקולַי שמה – אמרה ומצחה כאלו הבריק כֻּלו. את ה„גוי" הזה אוהבת היא – נצנצה מחשבה בלב דנציק.

– ניקולי לא התאבק בחֹרף האחרון... – אמר ויבט אליה, כאלו חפץ לראות את רשֶׁם דבריו בה.

היא נגשה אל הדלת, פתחה אותה למחצה, תחבה ראשה והשיבה אותו חזרה.

– אמי קמה. עוד מעט בודאי תכנס. – ופתאם רצה אל הספה במהירות, גחנה אליו ובקול לוחש ורועד אמרה:

– האמת היא מה שאומרים, דנציק, שהנך הגנב היותר גדול בכל הסביבה? – והיא פרצה בצחוק.

דנציק קם ממקומו, התמתח, תקן את שפמו, ועיניו השחורות להטו.

– ואם כך? אני מפחד מפני־מי?

היא נגשה אליו בלאט, הניחה ידה על שכמו ותבט אליו בנחת.

– לא חפצתי להעליבך, דנציק. אדרבה, זה כל־כך מעַנין. הייתי חפצה בעצמי פעם – זה צריך להיות כל־כך מרעיד... – וגופה פרכס עכשו, פניה להטו וחָזֶהָ התרומם תכופות, ופתאם השמיטה את ידה מעל כתפו. אמה נכנסה החדרה.

– בתי, יש כוס טֵה? מה שלומך, דנציק? – וכשנכנסה גיטל שוב עם כוס הטֵה בידה, שמעה את אמה אומרת: – לא, דנציק, אני אמרתי לו: זה לא יביא לנו אשר. היא חפץ לקנות את הכל, גם את בית־הפקידות הזה; הוא ממַשכן אצלו – מבין אתה. ואני אומרת: לא צריך להסתַּבֵּב. חָיינו כשהיו לנו שלשה קרונות, ואז היה הוא תמיד בבַּיִת, בחצר היה שקט, כל ה„גוים" האלה עם כל אותה המהומה לא היו. יכולנו לשים לב לַילדים, ואפשר היה גם לשתות כוס טֵה במנוחה. עכשו בחצר מהומה, הוא תמיד בדרך; אני שוב איני יכולה לסחוב את רגלי מרוב עיפות. את הילדים איננו רואים ואיננו שומעים. בני־אדם נכנסים לבית, מקבלים אורחים, ואצלנו – שוב אתה, ברוך והסרסור, ושוב אתם. ומה הנכם, אורחים? פשוט עֵסק ולא יותר! – היא זרקה מבט אל גיטל, שהפנתה להם את גבה וצרצרה בפסנתר, ובקול לחש הוסיפה: – מבין אתה! גיטל הרי הִנֵּהָ בת־עשרים, כבר צריך לחשב עליה. צריך, שיהיה בַּיִת. ואֹמַר לך את האמת – וקולה נהיה עוד יותר נמוך – העסקים שלכם אינם מוצאים חן בעינַי כלל וכלל. איני יְשֵׁנָה בלילות, מבין אתה? אני אמרתי לו: „בֶּריל, שים קֵץ לדבר. נקנה לנו בית קטן, נשאיר לנו איזה עגלות, תּן לדנציק איזה מאות

— ומה, דנציק, יש חדשות?

— אותי את שואלת לחדשות? הרי אצלכם עכשו כל החדשות. הרי את עכשו הכלה היותר עשירה שבעיר.

— אני? — והיא תחבה בו את עיניה בתמיה.

— אינך יודעת? הרי אביך קנה את בית־החומה הזה עם הארוות, הבתים, הכל.

גיטל עקמה את שפתיה:

— בית זה? הֶמ... מדוע לא קנה שם בית, במרכז, על־יד הקלוב, למשל?

דנציק הצטחק:

— הלוַאי היה לי בית כזה! בית של פַּרנָסה, גיטל; מבינה את?

— ואמי מפחדת כל־כך. עכשו אני מבינה — אמרה ועיניה נפקחו לִרְוָחָה. — אמי כל־כך אוהבת חיי־מנוחה; ואני כל־כך שונאה את אלה, דנציק. — היא שתקה רגע ופתאם פנתה אליו וַתַּעֲמֵד בו עיניה: — אמר־נא, דנציק, מה אתם עושים שם, מאחורי חצרנו, אצל ברַיְנדיל זו?

דנציק נבוך והתאדם:

— לא־כלום. שותים טֵה, אוכלים לביבות ומשַׂחֲקים לפעמים בקלפים.

— ברַינדיל אשה יפה היא, כן, דנציק? — ועיניה בחנו אותו רגע ואחר כאלו שקעו לתוך ברכיה.

— כך... כן... לא־מכֹערה... — גמגם דנציק כשפניו האדימו.

— גוף לה — זהו גוף! ואיזו קומה! איזה צואר! — קראה ועיניה כאלו ננעצו בחזהו — ואיהו בעלה של ברַינדיל?

דנציק נבוך עוד יותר.

— באמריקה היא אומרת. כסף אינו שולח. כסף יש לה... — וכאלו התכַּוֵן בזה להסיחה לענין אחר.

— ורבה השמחה שם אצלכם, כן. מנגנים אתם בהרמוניקה, מרַקדים. וברינדיל גם־היא מרקדת? חפצתי פעם להיות שם. תקחני פעם, דנציק? — ועיניה לטפוהו במבט־תחנונים.

דנציק נבהל פתאם.

— אַת אצל ברינדיל, מה תעשי שם? ובכלל, שם גם ברוך נכנס וגם זה הסרסור הבא הֵנה. לא, אין זה מְקוֹמֵךְ, גיטל. מה יאמר אביך? — ובלבו חש עכשו תשוקה גדולה למשך אותה פעם שמה. פה, בביתם, אין ידיו זזות לנגוע בה. שם תהיה אחרת. ובכל־זאת — מה תאמר ברַינדיל על־זה?

היא קמה ממקומה ותלך ותבֵא עוד כוס טֵה בשבילו.

— אני איני שותה יותר מאחת, עכשו. לפרקים אני יכולה להגיח מֵחַם שלם לתוך גרוני, ועתה לא.

רגעים אחדים התהלכה הנה והנה, נגשה אל הפסנתר ותצרצר בו פעם, פעמַים. אוזר פנתה פתאם אליו ובקול מתפנק, כילדה קטנה, אמרה:

— ואם אבֶה פעם ללכת שמה, תקחני, דנציק?

בדרישת אשתו, העבירוהו לעיר אחרת. באותו זמן התחילה גיטל לטַיל שוב עם ניקולַי.

ביום־חורף אחד עברה עם ניקולי על־יד בית־הקברות הרוסי, ונזכרה פתאם באליושה. כחצי שעה טִיְּלָה עם ניקולי סביב בית־הקברות; מאז היתה מטַילת עמו שם כמעט בכל יום. פעם השאירה אותו בחוץ, נכנסה אל השומר ושאלה על קברו של אליושה סינילקין. בקשי גדול מצא השוער את הקבר: הוא היה מכֻסה קצת כדרכו. מַצֵּבה טרם הוקמה. כשנגשה שמה, מצאה זֵרֵי־פרחים בָּלִים וקפואים. האחד לא הספיק עוד להשתנות בצורתו. גיטל עמדה והסתכלה בגל, ווַכר הסצינה האחרונה עלה על לבה ולחצהו. היא עמדה רגעים אחדים, הסתובבה הנה והנה וחשבה ללכת. ופתאם רעדה כֻלה. היא ראתה את אחותו של אליושה. רגע נפגשו מבטיהם, הסתכלו זו בזו, עד שלא יכלה גיטל נשא את המבט והשפילה את עיניה. ואז שמעה את זו לוחשת: — מה א ת עושה פה?

הוא ראתה רק את השפתים של זו, שהלבינו. היא שתקה. רגע חשבה לברוח ורגליה כאלו קפאו. אז הרימה את עיניה ותכוננן לקראת השואלת: ירדה עליה פתאם מנוחה בלתי־רגילה.

— אל קברו של אליושה.

— אַליושה! — הרעימה זו בקולה ועיניה הבריקו — איזה אַליושה הוא לך?

ידי גיטל התחילו לרעוד. היא הרגישה כאלו נשפך כל דמה לתוך עיניה, התמתחה והזדקפה. ובקול קר וקפוא אמרה:

— שלי יותר משלך! שומעת את?

פניה של אחות אליושה חָורו. היא נשענה אל העץ אשר על־יד הגל. — „מה?" — לחשה, ופתאם קמצה את אגרופה, כאלו אמרה להתנפל על גיטל.

— בתולה זקנה! — אמרה גיטל ותירק על הארץ בהפנותה שכמה ללכת. כשהפנתה אחרי רגעים אחדים את ראשה, ראתה את זו סרוחה על הקבר וגונחת. בצעדים מהירים יצאה את בית־הקברות וַתִּלָּוה אל ניקולי. בדרך או ששתקה או שצחקה צחוק עצבני. ניקולי הסתכל בה ולא דבר כלום. בערב עמדה גיטל עטופה במטפחת ליד השער יחידה; היא לא ידעה, למי באמת מחכה היא. לניקולי אמרה, שבל יבוא הערב. היה לה חשק להיות הערב לבדה. ובכל־זאת נדמה לה, שמי־שהוא צריך לבוא. איזו אי־מנוחה תקפה אותה. היא נגשה אל דלת הגן ותנסה להִדחק פנימה. השלג, שקפא במקום ההוא, הפריע בעד הדלת מֵהִפָּתֵחַ. ועם־כל־זה נסתה להכנס. בקשי הצליחה לגשת אל הספסל. היא הסירה מעליו את השלג שכסהו, הפשילה הצדה את ענף־העץ, שנסתבך בו, ותתמתח קצת. בשמים התהלכה לה הלבנה שוקטה ושחקנית. איזה אֵד קל ירד והֵעיב את מבטה. — כמה הם פחדנים, ה„גוים" האלה, מאליושה המשחף עד ניקולי הַצַּיָּד. דנציק לא היה מפחד, אך אותו ירֵאה היא לקרא. עיניו לוהטות כל־כך. בזמן האחרון היא

רְבל – הוא עָבַד דַי בשבילנו – ויקנה לו סוס וקרון לעצמו או יפתח לו חנות. דנציק בחור חרוץ הוא, יקח לו אשה, אפשר עוד עם קצת כסף, ויחיה. כבר הגיע הזמן להשליך את־כל־זה...״ והוא אינו שומע. אינני יודעת, לאן אנחנו הולכים. מי יודע, מה יהיה סוף כל זה?

את סוף השיחה לא יכלה גיטל לשמוע. היא יצאה אל היציע ותכף שבה, הפשילה מטפחת על ראשה ויצאה מבלי הגד מאום. דנציק הביט אחריה ועיניו הבריקו מכעס. ופְרַדיל הוסיפה לשפוך לפניו את מַר־לִבָּה.

ה

הענין עם הפקיד החדש נגמר באפן מפתיע. כשישב פעם עם גרוניטשקה על הספסל שלה בערב – היה אז ערב קץ סתָו חם ונוח – נראו פתאם שתי נשים לוטות בסודרים. האחת נגשה אל הספסל והביטה לאור הפנס בפני היושבים. פני הפקיד חָורו. הוא התרומם ממקומו, ידיו נתלו באויר ושניו נקשו בפיו. האשה פנתה אליו פתאם בצעקה: „מה אתה עושה פה עם הז׳ידובקה הזונה הלזו?״ גיטל נבהלה, קמה ועמדה רגע נבוכה, ופתאם קפצה לתוך השער. באותו רגע הרגישה יריקה בפניה. עיניה נמלאו דם, והיא ראתה פתאם לפניה – דומה, שמכירה היא אשה זו. – „קברת את אחי, ועכשו את גוזלת בעל מאשתו?״ – וגיטל נעלמה באחת האֻרָוות, נלחצה אל הקיר ותבך.

כל הלילה לא ישנה. „זונה!״ – איך־זה מְעַזים לקרא לה „זונה״? מה חטאה? כמה פעמים קרא לה ניקולַי, אחיה של „זו״, וגם זה האחרון, קירילוב, לבוא אליהם או ללכת עמהם לאיזה מקום – והיא לא הלכה. באמת הרי היא יורקת על־כל־זה. ידברו מה שיחפצו: היא חיה כמו שהיא חפצה. כן, כן. נזכרת היא. זוהי, ששאלה אותה אז: „איפה גר פיוטר סֶמיונוביטש?״ היא היא שהכינה לה את כל העסק. בודאי היא היא שמסרה לאשתו של קירילוב את הדבו ־בן, לזה המשְׂחף הרי היתה אחות, והיא לא ידעה כלל, שֶׁמֵת. חשבה, אפשר נסעו לאיזה מקום. פשוט נמאס לה, ודי. פלא! עיניה הן ממש עיניו של זה המשְׂחף. כן, בתולה זקנה היא. אחיה, אַליושה, ספר לה זה פעם. היה לה איזה רומַן לא־מְצלח, כדרכם. איך־זה הם מתיחסים לדברים כאלה בכבד־ראש? אני קברתי את אחיה, ומדוע לא קבר זה שלה אותה? הוא השתַעל עוד קדם. איך־זה לא ירקתי בפניה חזרה? מכת־לחי הייתי צריכה לתת לה. יחַכו נא! אני אלַמֵד אותם!

ולמחרת היום עמדה על היציע ותחכה לקירילוב. הוא יָצא לאט מבית־הפקידות, עבר כמתגנב במהירות על־יד ביתם, הסתכל לכאן ולכאן, מכֻוָץ וכאלו ירא להרים עין, ובפעם זו לא היה לה אֹמֶץ־לב לרדת אליו. באחד הימים עִכבה אותו ברחוב; הוא נבהל וגמגם בקשת־סליחה. היה לה חשק לירוק אז בפניו. מאז לא נראה יותר. ימים אחדים היה יוצא מבית־הפקידות דרך החצר, בדרך סמטה נשכחה. ואחר־כך, על־פי השתדלותו

לנקות בקרדֻמו את העצים מענפי־הפרא, הרחיק את סבכי־הקוצים, גם נקה את הקרקע באֵתו. המלאכה נמשכה כשלש שעות, והשומר לא חדל להצטלב כל הזמן.

ובבֹקר, בלכת הפקידים לבית־הפקידות, ראו לתמהונם את הזוית והנה כמוה כיֶתר פנות הגן וכמעט שלא הכירוה. בערב בא ניקולי אל הגן וישב על הספסל. הוא חכה עד הבֹקר – וגרוניטשקה לא נראתה. בחצר למעלה נראה אור במשך איזה רגעים וכבה. „ענין מוזר! פחדה, כנראה, ברגע האחרון והתחרטה” – אמר אל עצמו והתחיל חושב לטפס ולעלות אל היציע. „סוף־סוף אָכרח לעשות ככה, זהו האמצעי היחידי” – ובמוחו של ניקולי הסתובבו עכשו מעשיותיו של בוֹקצ׳יו על־דבר אבירי־ספרד המושכים את אהובותיהם למטה בסֶרֶנַדות והמטפסים בלילות־ירח דרך הגנים אל הבַּלקונים. והוא הרגיש, שאין מוצא. „עם זו לא תעשה כלום; אם לא תכבשנה, יהיה עליך לברוח או למות”. היער התחיל לשעמם אותו בקיץ זה, והַצַיד לא עלה כראוי.

למחרת נפגש עמה. – „מדוע לא באת אתמול?” – שאל נרגז. – אנכי חכיתי לך עד הבֹקר. עבדתי הרבה כל־כך”. היא הביטה אליו במבט־כאב: „למה קלקלת את פִּנתי הנחמדה? איפה אחלום עכשו בלילות־הקיץ?” הוא נבהל. – „שמה היית באה יחידה בלילות?” – „כן – ענתה בקול נופל – שם חכיתי לכם בפנה פראית כל־כך, ואיש מכם לא בא!” – ובעיניה עמדו דמעות. ופתאם הזדקפה נגדו ותעף בו מבט־בוז: „עכשו עלי להִנשא לחנוָני יהודי, מבין אתה?”

למחר פגשה את דנציק על־יד הגן. הוא הורה לה על הזוית. – „מוג־לב הוא ניקולי, והוא מְדַמֶּה בודאי, שגבור גדול הוא”. והוא ספר לה, שראה שלשום את ניקולי מפַנה את הזוית והשומר עומד מצטלב מפחד. היא צחקה ועקמה שפתיה חליפות.

– ואתה היית בא שמה? – שאלה.

– אני? – והוא נשך שפתיו, ובינתים פגש מבט־בוז שלה. ואז פלט לה את סודו: – ארבתי להם הרבה לילות שם ושמרתי עליך. אלו היה מי מהם נכנס, הייתי מכבדו בסכין שלי!

אז התחילו שניה לנַקש זו בזו. בחפזון רצה אל החצר, מהרה לעלות על המדרגות ולא יצאה מן הבית כל היום. דנציק לא בא. והיא לא ישנה אחרי־זה כל הלילה.

ז

לילותיו של קיץ זה היו חמים מאד. גיטל לא יכלה לשבת בבית אף ערב אחד. בלילה אחרי שובה מטיוליה לא יכלה לישון. הזוית שלה הלכה לאבוד. ולַספסל אבד כל חִנו בעיניה: הוא היה עכשו כאחד ספסלי הגן. בלילה אחד קמה גיטל ממשכבה, הפשילה מטפחת על ראשה, ירדה, עָברה את המגרש הריק ואת הגשר ונכנסה להורשה. שם מצאה לה פנה,

מושיבה אותו על כסא הרחק ממנה. הוא ספר לה דברים נוראים כל־כך בזמן האחרון. איך־זה ברינדיל אינה מפחדת מפניו? היא בודאי כבר טעמה את אגרופיו. היא לא תלך עכשו לברינדיל בעד כל מחיר. מי־זה יכול היה לחשד את דנציק השוקט, שהוא מסֻגל למעשים כאלה?

ופתאם תקף אותה איזה פחד. דנציק אפשר אורב לה באחת האֻרוות. זה לא־כלום: שם, בחצר, אין פחד. הוא יכול גם לבוא הנה! והיא קמה כהרף־עין ותעזוב את הספסל ותטַיל בגן. הספסל הזה, חשבה עכשו, הוא באמת משֻנה. והיא זכרה את הלילות החמים, ששכבה פה בודדה בין הענפים והקוצים ותחכה. לו בא אז הנה יהי מי שיהיה: קירילוב, ניקולי או אַליושה! — היא רעדה כֻלה: הגן היה ריק וסגור, ועליה היה לשוב דרך אותה הזוית. היא שכבה אז לוהטת כל־כך, רותחת וחלשה, כמעט מתעלפת, והיתה נכונה להִמסר לראשון שיבוֹא, במֻנוחה שלֵמה היתה אז מתמסרת. והם פחדו. ודנציק היה טרוד אז בברינדיל, חַה־חַה־חַה!... רגש של קנאה תקף אותה. היא נגשה אל הַמַחְלֵק. הקרח היה חלק ומבריק כזכוכית. ביום רצים פה האופיצרים והפקידים בנעלי־קרח. עכשו נשקפה הלבנה בברק־הזכוכית אשר לקרח, ונראתה גם היא, גרוניטשקה שלהם, כֻלה. לא־כלום: אין לה להתבַיש בפני ברינדיל. אמנם גוצה היא קצת, אבל אין כלום. לא לחנם רצים כֻלם אחרי גרוניטשקה!... במהירות עברה את הגן, עברה על־יד הספסל מבלי הבט אליו ותתפרץ החוצה. על־יד שער ביתם עמדה אשה עטופה שחורים. „זוהי — נצנץ רעיון במוחה — מה היא חפצה ממני?" והיא רעדה ורגליה כשלו ועם־זה כאלו נדחפה אל השער. שם נפגשו עיניה עִם מבטי העומדת. זו התאדמה וחָורה חליפות, ונבוכה ורועדת אחזה ביד גיטל ותלחצנה אל לבה: „גרוניטשקה! — אמרה וקולה כאלו גנח — תלכי עמי מחר אל קבר אַליושה?"

ו

בבֹקר־קיץ אחד הזמינה גיטל את ניקולי לחכות לה מהר בערב על הספסל בזוית ההיא. ניקולי נבוך; הוא שתק רגעים אחדים ולא אמר כלום. הם לא דברו יותר על זה. אחרי שנפרדו, הלך ניקולי אל שומר־הגן ויבקשהו לפַנות את הזוית ולנַקותה מהקוצים ומענפי־הפרא, שהסתבכו בה. השומר הצטלב:

— מה אתה אומר? בכל מחיר שבעולם לא אעשה זאת. ישמרֵני השם! — והצטלב פעם שנית ושלישית.

ניקולי הוציא רֻבל מכיסו. השומר לא התרצה: „אף במאה רֻבל לא אעשה זאת!" — וניקולי הבין, כי עִם שומר זה לשוא ישחית דברים.

למחרת היום עם עלות השחר דפק ניקולי על דלת השומר, הושיט לו חצי רֻבל ובקש לתת לו קרדֹם ואֵת. השומר נתן לו את הכלים, התלבש והלך לראות את מעשה האדם המשֻנה הזה. ניקולי נגש אל הזוית והתחיל

הבריקו וידיו נמשכו אליה. – לא, – ענתה במנוחה – אל החורשה. – ובשעה כזו? – אני כמעט בכל לילה שם. – יחידה? ואינך מפחדת? – היא צחקה: – אני לא פחדתי גם מפני הספסל. – טוב, – אמר – גם אני אלך עמך אל החורשה. – מאז היו נשארים שם יחדו. ופעם אחת בסוף הקיץ שבה עם־שחר במרוצה, כאלו נשָׂאוהָ שֵׁדי־שחת על כנפיהם. היא התנפלה לבושה על מטתה ונרדמה תכף. לגדל תמהונה לא הרגישה למחר כשהקיצה כלום. היא היתה רק עיפה קצת. ורק כשראתה את חֻלצתה קרועה ואת הצלָקות על ידיה וגופה – זכרה את הלילה של אתמול. אחרי התאבקֻיותיו של ניקולי עמה במשך לילות אחדים קרה מה שהיה מֻכרח לקרות. שלשה לילות נשארה בכל־זה בבית, ובלילה הרביעי שבה והלכה אל החורשה.

שבועַים אחרי־זה חזר דנציק מן הדרך. הוא עבד ימים אחדים באֻרוָה במנוחה גמורה, כאלו לא עבר עליו בכל הימים האלה כלום. פעם נכנס לביתה אחר הצהרים כדרכו. היא הגישה לו טֵה, והוא הביט בפניה והִוּר כמת. הוא שתה את הטה בדומיה ולא אמר כלום, ורק סקר אותה לרגעים במבטיו. ומאז שוב לא נכנס. התחילו ימי־גשמים והיא נשארה ערב אחרי ערב בבית. כל בקשותיו של ניקולי, שתבוא אל ביתו, לא הועילו. אחרי־כן בא ביום אחד אביה והציע לפניה להִתראות עם בחור, שמשדכים אותה לו. היא התראתה עם הבחור, הוא בא לעירם, היא נסעה לאיזו קרובה לעירה סמוכה, וסוף־סוף לא יצא מכל הענין כלום, וכל־זה נעשה במנוחה גמורה. היא ספרה את כל זה לניקולי: – „הרי סוף־סוף אני צריכה להנשא – אמרה לו בפנים רציניים – ומדוע לא אִנָּשא לבחור זה? וחוץ מזה – אם אבא אומר: „הִתרָאי” – אני מתראה, „סעי” – ואני נוסעת. אבא אינו מאותם האנשים, שאין נשמעים להם”. ניקולי נבוך ושתק. היא יראה, פן יחַדש את הצעתו להִנשא לו – והוא לא חִדש אותה; והיא הלכה ממנו נעלבה ונרגעה. ולמחר הלכה אל אחותו של אַליושה ותצא עמה אל בית־הקברות.

ח

החֹרף התחיל במֻקדם. וכשהגיע תור הקרואים לצבא – לבוא לגורל – כבר כסה שלג עבה את הרחובות וכפור דק את הנחל. בין הקרואים נמנה גם דנציק. והתחילה פרשה של הִשְתַּכְּרוּת והַכָּאוֹת. דנציק התהלך ברחובות עם חבורה של שכורים, בחורים יהודים שנקראו לצבא בשנה זו, והיו סובבים מבית לבית, ביחוד על בתי בעלי־הזכיות, ומבקשים ומאַימים: – יין־שרף וכסף!

ברחובות הגיע הדבר לידי הכאות בינם ובין הקרואים ה„גוים” מן הכפרים. בעיר נמשך הענין זמן רב. בראשונה עמדו לצבא בני המחוז, אחרי־כן בני הרבַע הראשון של העיר. ודנציק היה מבני הרבַע השני. ביום אחד נכנס דנציק לבית בריל: – „איהו אבא?” – שאל את גיטל בקול

שהיתה חביבה עליה מקֹדם, השתרעה שם בין עצים וסבכים וַתִּישן. כך היתה עושה לפרקים קרובים ועם שחר היתה שבה הביתה. בינתים התחיל דנציק לְהֵעלם מן העיר לעתים קרובות. כשהיה בא ליום או ליוֹמַים העירה, היה מתלחש עם אביה, ואמה היתה אז נרגזת מאד. בעתון המקומי באו ידיעות באלה השבועות על־דבר מקרי־גנבות ובעֵרות באֲחֻזות שבסביבה ועל־דבר התנגשֻיות בין גנבים ושוטרים. וגיטל הרגישה, שתפקידו של דנציק בכל אלה הענינים אינו האחרון כלל. דמיונה תאר אותו עכשו בתמונות היותר פלאיות — כל אלה הדברים הנוראים, שקראה בילדותה על־דבר ראשי להקות־שודדים, גבורותיהם וסכנותיהם. נדמה לה, כאלו רואה היא את דנציק בליל־חשך רץ תחת מטר כדורי רודפיו לנֹגה של בעֵרה גדולה מאחור, והוא מצפצף בחלילו ונותן פְקֻדות לאנשיו, והנה הוא נעלם ביער. שעטת רוכבים ושריקת חלילי שוטרים ממלאות את האויר. עוד מעט והיער כלו מֻקף. נשמעות יריות פה ושם ושריקות כדורים וברקי־אשים בוקעים את האויר. והנה החַילים מתפרצים לתוך היער. קולות־קריאה: „הנה הם! תפשום! ירו בהם!" — נשמעים מסביב. ופתאם נשתתק הכל. השודדים נעלמו במערת־סתרים ואיש אינו יכול לגלות את עקבותיהם.

וגיטל מרגישה, שיש גם לאביה איזה תפקיד בכל אלה. ופעם פנתה לברוך ותבקשהו לספר לה על־דבר מעשי דנציק עכשו. ברוך השתמט ולא ספר כלום. גיטל לא ישנה כל הלילה. למחר מצאה לה איזו אמתלה ונכנסה אל ברינדיל. זו הביטה עליה בחשד ולא אמרה כלום. גיטל סקרה בעיניה את הבית, רהיטיו, כליו ולא גרעה עין גם מברינדיל. פניה של זו הורעו עתה. וסקרנות זו עוד הגדילה את החשד. היא הלכה בלא־כלום. סוף־סוף בא דנציק לאיזה ימים; אלא שכל אלה הימים, ששהה בעיר, שתה בלי־הרף וגיטל לא יכלה לגשת אליו. רוח הספירט כמעט שהחניק אותה. פעם היה גם שכור. ולגדל תמהונה התנהג גם אז אתה בנמוס. כשבקשה ממנו לספר לה על־דבר מעשיו באלה השבועות, שם את אצבעו על פיו: „פְסְט! עוד לא הגיע הזמן". היא השתוממה עוד יותר. לאחרונה שאלה אותו על־דבר אביה. — „אביך — ענה — אביך שותה כפלַים ממני ואינו מִשְׁתַּכֵּר אף פעם; הוא אינו מאבד את קר־רוחו אף בסכנה היותר גדולה. אֵש וָקֶרַח!" — „ואבי גם־הוא עובד עמכם?" — הוסיפה לשאל. — „בשנים האחרונות — לא!" — ענה תשובה קצרה. יותר לא הוציאה ממנו אף הגה. בערב התגנבה ותגש אל מאחורי בית ברינדיל. שם היו התריסים סגורים, נשמעו קולות מזמרים, קפיצות ורקודים. קולו של דנציק עלה על כֻּלם. — ופתאם התחיל הוא צועק: „ברינדיל, שומעת אַת לכי לעזאזל!" — ואיזה כלי נִפַּץ אֶל הרצפה. ושוב צעקתו: „שומעת את, ברינדיל: אותה תנו לי!" — וקולה של ברינדיל נשמע לוחש ורועד: „את, שמה? לא, לא אגיד. היא יותר חזקה ממני!" — וגיטל רצה תכף הביתה, התעטפה בשמיכה ולא ישנה שוב עד הבקר.

באחד הלילות, ברוצה אל החורשה, נפגשה עם ניקולי, לא־רחוק מביתו. הוא צעד לאִטו ורובה־הַצַּיִד בידו. — „אַת הולכת אלי?" — שאל ועיניו

„קוראים לי!״ – והוא נפרד והלך. ובריל צחק: „עכשו ידבר כבר בלשון אחרת״. פרדיל שתקה. ורק אחרי שהלכו בריל ואורחיו, נגשה אל גיטל ונשענה עליה: „לא, גיטל, לא! כל־זה לא יביא לנו אשר!״

ט

בעוד שני ימים הזמין ניקולי את „גרוניטשקה שלו״ לטיול בעגלת־חרף. „שְׁלִישִׁיָּה! – אמר ועיניו הבריקו – ואני בעצמי אנהל״. גיטל קפצה משמחה. ובערב נסעו על־פני השדות מחוץ לעיר. הלבנה היתה מְלֵאָה, השמים טהורים והשלג כסה את השדות. הסוסים דאו והעלו קצף, השלג חרק תחת העגלה, ולמרות הקר הרגישה גיטל את דמיה רותחים בקרבה. אחרי שעות אחדות של טיול נכנסו לְמַרזֵחַ אחד בקצה העיר, ניקולי הזמין אכל ומשקאות, הוציא מעגלת־החרף בקבוק יין־שַׁמפניה והתחיל משתה. גיטל, שאדמה כֻלה, נראתה עכשו יפה מאד: עיניה הבריקו, לחייה להטו, חָזֶהָ עלה וירד במהירות. וכשגחן אליה אחר־כך ניקולי ולחש לה: „תסעי אלי!״ – צחקה. אלא שבשבתם שוב בעגלת־החרף בקשה ממנו לנסוע לאט: „הרי יש זמן״.

בעלִיַּת ניקולי היה חם. הַמֵּחַם רתח על השלחן. גיטל הסירה את אדרתה בעצמה; ניקולי משך אותה להושיבה על ברכיו, היא לא הסכימה ותשב על־ידו. היא היתה עכשו במצב עליזות בלתי־רגילה. ניקולי כמעט שהשתגע מקֹצר־רוח, והיא ישבה במנוחה שלמה, שתתה את הטה ותצחק. היא נזכרה בפגישותיו של אביה עם דנציק – ועינה השמאלית זרקה עתה אל הראי מבט ערמומי וצוחק.

ופתאם נשמעה דפיקת אגרוף בחלון, והשמשיה התפוצצה ועפה לכל הצדדים. אויר קר התפרץ אל החדר, שנמלא אחרי רגע אֵד. ניקולי קפץ אל החלון. שם נשמעה פתאם קפיצה על הארץ. ניקולי חטף את רובהו וירץ החוצה. גיטל נגשה אל החלון. מתחת עמד איש, ומחמת האֵד לא יכלה גיטל לְהכיר מי הוא. היא ראתה את ניקולי נגש אל האיש; הלז הזדקף, והוא וניקולי כאלו הכינו את עצמם למלחמה. גיטל היתה כֻלה פחד וסקרנות. ופתאם איזה דבורים חרישיים, וניקולי והלז נפרדים זה מזה בהרמת־כובע.

ניקולי שב אל החדר. הוא ישב והתחיל לשתות כוס אחר כוס. גיטל בחנתהו במבטיה. לאחרונה גברה סקרנותה מאד: – „מי זה היה, ניקולי?״ – ניקולי משך אותה אליו: „אין כלום, גרוניטשקה!״ – גיטל נשמטה ממנו: „אינך מגיד לי?״ – שאלה שוב וסקרנותה תקפה אותה בכל־כח. – „למה תשאלי, גרוניטשקה, זה היה שכור ולא יותר״. – היא ישבה על ברכיו וַתִּלָּחץ אליו. – „תאמרי?״ – הוא קם מכסאו ויושב אותה עליו. – „אי־אפשר״. – היא נשתתקה. ובעוד רגעים אחדים קמה, שמה עליה את אדרתה ותפתח את הדלת: – „תְּלַוֵּנִי, ניקולי?״ – הוא חָוַר. – „גרוניטשקה,

יבש. – „ישן״ – ענתה זו. – „העירי אותו!״ – וגיטל הבינה על־פי מבטו, שצריך להעירו. בריל נכנס עם דנציק אל האולם. גיטל יצאה אל היציע. היא לא שמעה את דבריהם ורק את דפיקת־אגרופו של דנציק על השלחן שמעה. השלחן נזדעזע.

– „שומע אתה, בריל, אלף רֻבל, אף לא פרוטה פחות!״. היא נגשה אל הדלת. אביה ודנציק עמדו זה כנגד זה, שניהם חִורים, ודקרו בעיניהם איש את אחיו. לאחרונה חזר דנציק עוד פעם על דבריו: „אלף רֻבל!״. על שפתי אביה נראה צחוק עצור. – „די עבדתי אצלכם: לילות לא ישנתי!״. „ואני לא עבדתי?״ – פלט אביה במנוחה. – „אתה?״ – שפתי דנציק כִּסו קצף לבן – לך יש בית־חומה גדול, ומה יש לי?״ – בריל צחק ועינו הפוֹזֶלֶת הביטה בלעג לצד בתו: – „לי יש עוד בית גדול וחצר, ועוד מעט ויהיה לי גם מגרש גדול״. עיני דנציק נמלאו דם. – „וכמה הרוַחת על־יָדי בשבועות האחרונים?״ – „אפשר תלשין עלי?״ – דנציק קפץ כנשוך־נחש: „מה?״ – הוא רקע ברגלו ורהיטי־הבית קפצו ממקומם. עכשו התפרצה פרַדיל אל הַחֶדֶר: – „מה־זאת?״ – והתיצבה בין בריל ודנציק. בידו של זה כבר הבריק הַסַּכִּין. ובריל עמד במנוחה ויכונן מבטו ישר אל פני דנציק.

המריבים נרגעו קצת. פרדיל קראה את דנציק אל החדר השני. שם נמשכה שיחה אֲרֻכָּה.

בריל התהלך עכשו נרגז מאד על־פני האולם. דנציק הלך־לו. פרדיל נכנסה אל האולם ותתנפל על הספה: – „את שנותי אתה מקצר. מגיע לו, בריל, מבין אתה? תן לו ושים קץ לעסקים האלה, אם חפץ אתה בחיי״. – „ואם יבואו מחר אחרים, חבריו? – שאל בריל. פרדיל נשתתקה ובכתה בחשאי. – אלו היה נכנס כבן־אדם, היינו יכולים להתפשר; אבל אדם נכנס: חשבון! תן לו חשבון! כסף הניח אצלי למשמרת!״. הדבר התחיל לשעמם את גיטל והיא יצאה את הבית ותכנס אל הגן. ושוב קשה היה להגיע אל הספסל. השומר הפקיר שוב את הזוית, וענפים וסבכים הסתבכו יחד ויסבכו גם את הספסל בינם. הזוית שבה ותהי כשהיתה.

בערב בא דנציק עוד פעם. על השלחן הושמו יין־שרף ולביבות. בריל היה עכשו במצב־נפש רצוי. על־דבר ממון לא דברו. נכנסו גם ברוך והיהודי הסרסור. גיטל ישבה־לה על הספה עטופה במטפחת; ורק כשהיה אביה רומז לה, היתה מגישה לאורחים איזה דבר. נכנסה פרדיל. הסרסור הרים כוסו לחייה: „ברוך השם, פרַדיל! בריל עכשו איש עשיר הוא. גם בית־החומה, גם בית־הפקידות ועתה גם המגרש הגדול שלכם הם. המגרש נקנה היום״. והוא גוחן ולוחש לדנציק: „יש לו גם חלק בקרשים אשר במגרש״. – פרדיל התאנחה: „אשר גדול! עוד חסר היה המגרש! יודעת אני: זה יְקַצֵּר את יָמַי״. בריל צחק: „נשים הן נשים! מפחדת היא, פן תהיה עשירה יותר מדי; מה את, גיטל, גם־את מפחדת?״ גיטל צחקה. ודנציק הרים את כוסו, שתה גם הוא „לחיים!״ וידו רעדה. הוא יצא אל היציע, שהה שם רגע, חזר ונכנס.

טרם נגמר, ויחכה. כשקרבה גיטל אל הגשר, ראתה את ניקולי יוצא ותגש אליו. בזה הרגע הופיע דנציק על המפתן. פניו חָורו ואדמו פתאם ואגרופיו התקמצו מעצמם. וכרגע פנה אל ניקולי: — „חפץ אתה לנַסות עוד פעם?״ — „אדרבה!״ — ענה זה במנוחה. — „ננסה פה, על הגשר!״ — הציע דנציק. בעיני ניקולי הבריקה אש זרה. הוא העביר ידו על מצחו. — „כן, כך צריך להיות״ — אמר אל עצמו. והתחילה ההתאבקות. הקהל התחיל רץ אל הגשר. פתאם הוריד דנציק אגרופו על כתף ניקולי. זה התנודד רגע וירם אגרופו. ובאותו רגע פגעו עיני דנציק בגיטל, שהביטה עכשו אל ניקולי. עיניו נמלאו דם והוא אחז פתאם בניקולי, הרים אותו למעלה וישליכהו אל הנחל.

קול נורא התפרץ מפיות אלפי אנשים. דנציק עמד רגע נבוך, ופתאם רץ מעל הגשר אל שפת הנחל, קפץ אל תוכו ויאחז ברגלי ניקולי. הכפור הדק התפוצץ מתחתיהם. הוא עמד עד חזהו במים וירם את ניקולי, שראשו כבר היה מתחת למים, וישליכהו אל השלג על שפת הנחל. תכף הרימו עשרות ידים את ניקולי וישאוהו אל המרזח. השוטרים, שהיו באותו מקום, חפצו לאסור את דנציק, אבל זה נעלם ואיש לא ראהו עוד. ובחדר המרזח טפלה בינתים גיטל בניקולי החולה.

יא

באחד הלילות, עם חצות, נשמעה דפיקה בדלת דירתו של בריל. גיטל, ששכבה אז במטה, אמרה ללכת לפתּוח. אך הִנה שמעה את אביה מדבר בלחש עם איזה איש. הדבר נראה לה מוזר.

— „תן חמש מאות!״ — שמעה פתאם את קול האיש. וכרגע קמה וַתָּשם עליה נעליה ואדרתה ומטפחת גדולה על ראשה ותתגנב אל הפרוזדור. כשיצא האיש, שמה את ידה בנחת על שכמו: „דנציק!״... הוא נבהל רגע. ופתאם אחז בידה בשאפו רוח בכבדות: „גיטל! כן, אני הוא״. אז משך אותה אחריו וירד עמה מדרגות אחדות.

— „אני נוסע לאמריקה, גיטל, יודעת את?״ — „כן? מדוע?״ — גמגמה. — „כן; לא התיצבתי לצבא״. ואחר שתיקת־רגע הוסיף: „אביך הוא אדם רע, גיטל, רק מאתים רְבל הוא נותן לי. הוא משתמש במצבי. כלל וכלל לא יפה, גיטלי!״ — גיטל שתקה. הוא התאנח: — „ואת, גיטל, אינך צריכה לנסוע למרחקים; את הנך כַּלה עשירה, עשירה מאד, גיטלי! אבל באמריקה החיים חפשים הם, חיים לכל איש ואיש; שם אין יחוס!״ גיטלי לחצה את ידו: — „אני אוהבת כל־כך חיים חפשים, דנציק!״ הוא צחק: — „זוהי סתם אהבה, גיטלי, את לא תסעי לאמריקה. לאביך שתי חצרות ומגרש גדול; לדנציק אינו חפץ לתת אפילו חמש מאות רְבל. הוא עוד יתחרט על זה, חַי דָנציק!״

היא ירדה עמו בַמעלות. נגשו אל השער.

השארי פה! רק לילה זה!״ – „בשום אפן לא!״ – אמרה בקול קפוא ותצא. הוא הלך לְלַוּוֹתה.

בדרך לא דברו כלום. אחרי הגשר נפרדה ממנו. הוא הלך אחריה מבלי שהרגישה בדבר. כשנגשה אל הבית, פנתה פתאם לצד הגן ותכנס שמה. הוא נגש ויבט אחריה. היא נגשה אל מקום הספסל, הפשילה את הענפים אשר עליו, נִקְּתהו משלג וַתֵּשב. ניקולי ראה לתמהונו, כי שוב גדלה הזוית פרא. איזה פחד נסתר תקף אותו. ופתאם קפץ על הגדר ויתנפל אל הגן. גיטל נזדעזעה.

– אין כלום, גרוניטשקה, א נ י הוא, ניקולי!

היא נלחצה אליו. – טוב שבאת, ניקולי: אני מפחדת כל־כך.

י

בשבת היתה מלחמת־אגרופים בלתי־מצויה. חוץ מבריוני היהודים של העיר ויחֵפי־הסלובודה השתתפו בה גם קרואי־הצבא מבחורי היהודים שבעירות הסמוכות ומבני־האכרים של כפרי הסביבה. דנציק כבר הספיק, בטרם התחילה המלחמה, להבריח עשרות בחורי־הכפרים במוט־עץ עבה, שהמטיר בו מהלֻמות על ימין ועל שמאל. גיטל, ששמעה מפי העגלונים שבחצר על־דבר המלחמה הגדולה העתידה, באה גם־היא לראות בחזיון. המקום היה קרוב: הכָּר מאחרי הגשר. ושם פגשה את ניקולי ותעמוד על־ידו.

התחילו התגרות. הצטַינו בין המתאבקים שנים־שלשה מיחפי־הסלובודה וקַצָּב צעיר מֵעְיָרה סמוכה. זה היה מטיל־ברזל גוץ ועבה, שבנגעַ אגרופו באיזה גב, היו העצמות חורקות תחתיו. ניקולי הרגיש, שאגרופיו מתקמצים: זה כשנתַים שלא נלחם. התחילה התאבקות בינו ובין בחור זה, וניקולַי נִצַּח. גיטל, שכבר שמעה על־דבר גבורת דנציק, פנתה פתאם אל ניקולי: „הייתי הפצה כל־כך, ניקולי, לראות אותך נלחם עם דנציק״. ועיניה הבריקו למולו. ניקולי שתק, פניו נהיו רציניים, ועיניה לא חדלו ללַטפו.

ופתאם הופיע דנציק באמצע הכר ועיניו הביטו ישר אל ניקולי. פניו של זה חָורו רגע. הוא העיף עין סביבו. כל העינים נָטו אל דנציק, וקול־לחש פרץ מכל הפיות: „ה ו א ה ו א!״ – ניקולי התבונן רגע, הביט אל גרוניטשקה וזרק לה מבט צוחק־עגום. והם לא ראו כְּשֶׁהִבְרִיק עליהם דנציק בעיניו הלוהטות. רגע נראה ניקולי לגיטל כאלו הוא מפקפק, ופתאם צעד קדימה וההתאבקות התחילה.

הנצחון נטה בראשונה לכאן ולכאן. לרגעים התפרצו קריאות: הידד, דנציק! וכנגדן מהצד השני: הידד, ניקולי הַצַּיָּד! דנציק ראה את עצמו רגע נדחף לאחור – ואולם כרגע נדחף ניקולי לאחור. התגרה הראשונה נגמרה בלא־כלום.

דנציק וניקולי נכנסו למרזח הקטן על־יד הגשר. גיטל נשארה רגע במקומה, ואחר־כך הלכה גם היא לצד הגשר. הקהל כאלו הרגיש, שהענין

אין שמחה כלל. כל עֲמַל אבא הלך לאבוד. את כסף האחריות לוקחים הבנקים. יש עוד כמה חובות. ולחיות גם־כן צריך; אמא חולה ונשארו רק שלשה סוסים". ניקולי התאנח: — „נהיית מעשית כל־כך, גרוניטשקה!"... היא הרגישה מעין דקירה בלב: — עכשו הוא קורא לה באירוניה: גרוניטשקה! — „יסורים מלמדים את הכל, ניקולי". — „והאמת היא, כי כל זה מעשה דנציק הוא?" — שאל. היא שתקה, וניקולי לא הוסיף לשאל עוד.

על־יד הקלוב נפרדו. — „נתראה עוד, גרוניה".

היא השמיטה את ידה מתוך ידו. — „אני טרודה כל־כך, ניקולי, איני גרונקה הקודמת!" היא הלכה, ובקשי עצרה בעד דמעותיה. — „לא, לא אתראה עמו עוד" — החליטה ובצעדים מהירים שבה וַתְּטַיֵּל שתי שעות יחידה בחורשה ובשדות־השלג על שפת הנחל.

ובקלוב ישב אותו פריץ עם אותו אופיצר. זה נהיה יותר כבד־תנועה ושְׁמֵן, והפריץ הלבין כמעט כלו. ישב על־ידם גם אחד מפקידי הפוליציה.

—לך וחקֹר!— אמר זה והרים עיניו בתמהון כלפי התקרה וידיו התנועעו באויר — בחור פשוט, עגלון מצֻין, בריא, שאין דוגמתו, והנה במשך איזה שבועות — ומחפים עליו כל האשמות שבעולם. אִמרו מה שתאמרו: איני מאמין; אבל איזה שגעון היה זה להשליך אדם אל המים?!

האופיצר שתה את כוסו ברשלנות, פהק למחצה, ואמר:

— שאלות! פשוט שעמום; אנו משחקים בקלפים, והם באגרופים. בכל־אפן משחקם יותר מעניין.

ובקול כְּאוֹב מֵאֶרֶץ, בעינים מוזרות וקפואות, פלט הפריץ את הפילוסופיה הנצחית שלו: „כל־זה — אַבסינת!"

יג

ניקולי נסע. גיטל לא התראתה עמו. היא היתה עכשו טרודה מאד. כל עבודות הבית היו מוטלות עליה. בעצמה בִּשלה, בעצמה כִּבדה את החדרים, רחצה, כבסה ושפשפה את הכל, תקנה את הבגדים, את הגרבים וטפלה גם באמה החולה. ובלילה היתה מתנפלת עיפה על ערשה ונרדמת. פעם הקיצה מפחד. נדמה לה, שאיזה דבר מפרכס תחת לבה. פַּחדה היה פחד־שוא... זה היה רק כאב־לב פשוט.

אמה מתה שני חדשים אחרי השרֵפה. לפני מותה בקשה את בעלה: „הִפָּטר מכל המגרְשים שלך, הַשְׁאר־לך את זה הבית הקטן ואְרוָה לשלשה סוסים ומכֹר את השאָר". ולגיטל אמרה: — „גיטלי, צריכה את להנשא: אִם תחפצי, תגורו עם אבא, ואם לא, יקח לו אשה שנית. יסבלו קצת היתומים, אין כלום". וגיטל נשקה לה ולא בכתה.

שבועות אחדים אחרי־זה ישב בערב אחד בריל עם בתו וטפלו באיזה השבונות. בזמן האחרון התחיל לשַׁתֵּף אותה בעסקיו. היא היתה

— „דרכי אינו זה — לחש לה — דרכי הוא מאחור". — „אתה הולך אל ברינדיל?" — שאלה. — „אל ברינדיל? לא—נאנח — גם זה מסֻכָּן".—„וברינדיל נוסעת לאמריקה?" — שאלה גיטל ותבט אליו לאור הכוכבים הנוצצים. הוא צחק במרירות: — „ודאי היתה נוסעת, אבל בעלה שם, אומרת היא; דנציק נוסע יחידי!"... לבה התחיל דופק: כל־כך צר לה עליו. כמעט היתה נכונה להעלותו אליה, אלא שסוף־סוף נפרדה ממנו. הוא נעלם מאחור באפל החצר, ואותה תקפו פתאם געגועים עמֻקים ותלך אל ניקולי.

בלילה השלישי אחרי זה, אחרי חצות, ישבה על מטת ניקולי. דלקת עזה אחזה בו. פתאם התחילו הפעמונים לצלצל. „מה־זאת?" — קרא ניקולי. גיטל נגשה אל החלון. — „שרפה גדולה בעיר, ניקולי! קרוב מאד!"

היא העירה את המשרת שלו ותרץ תכף אל הגשר. את המגרש אי־אפשר היה לעבור. פה ושם עלו שכבות הקרשים בלהבות. הרוח נשא את האש אל צד הגשר. ומרחוק ראתה את בתי אביה בוערים. היא עברה את הגשר. האש זרקה את חֻמה אל פניה, והיא רצה לארך המגרש על שפת הנחל עד שבאה אל קצה בית־ הפקידות. שם עמדו קבוצות אנשים ועזרו למכבי־האש. — „היכן אמי?" — שאלה, אך איש לא הכיר אותה. לאחרונה קפצה בין בתים קטנים, אֻרוות וגדרות. עד שבאה לצד השני. שם מצאה את אמה ואת הילדים יושבים על ערֵמה של חפצים. — ואיה אבא?" — שאלה. — „הוא מטפל בסוסים" — ענה אחיה הגדול. היא התחילה להרגיע את אמה. — „אני ידעתי, שכך יהיה, בתי; אני אמרתי תמיד: אין צֹרך בכל־זה!" היא רצה לחפש את אביה. הוא עמד לא־רחוק מחצרו על־יד שלשה סוסים. — „זהו דנציק הכלב, מעשה דנציק הוא! — חזר אביה בפעם העשרים — אני אֲראה לו!"

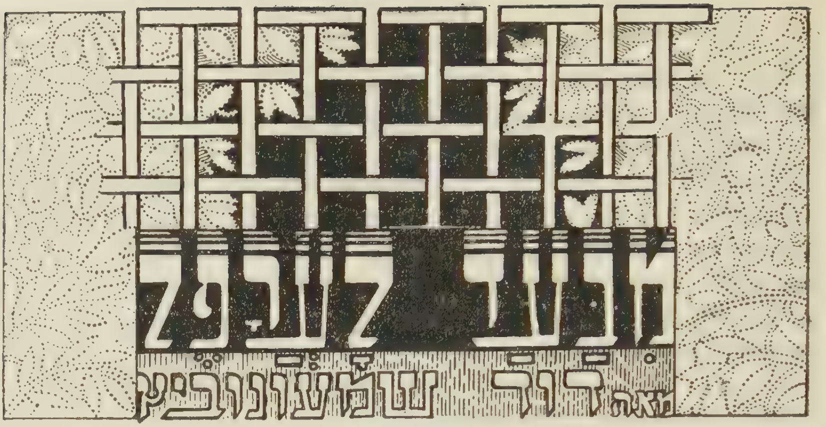
האש התחילה לשקוע.

יב

ניקולי קם ממטתו. הוא התכונן על־פי עצת רופא אחד לנסוע אל הדרום. לפני נסעו בא לבַלות ערב אחד בחברת אחדים ממכריו. בדרך פגש את גיטל.

—„אני נוסע לקְרים, ואפשר גם לקַוקז" — אמר לה. עיניה נמלאו געגועים:—„אני הייתי חפצה כל־כך לנסוע! — הם עברו עכשו על־יד החרבות של בתיהם — אבל שם, מאחור, בבית הקטן שוכבת אמי: היא חולה מאד!"

היה ערב־לבנה יפה. השלג, קשה ולבן, חרק תחת הרגלים והבריק בניצוצי־אורות. הגן היה עכשו פרוץ. — „גם זה המְסכן סבל — אמר ניקולי — נשרפו העצים של הזוית, הסבכים והספסל שלך; כך הוא, גרוניה!" — ופניו נהיו רציניים וזועפים. היא לחשה אל עצמה: — ג ר ו נ י ה, הכל נגמר! — „ומה נשמע אצלכם?" — שאל ניקולי. הם עברו דרך הגן בין העצים. — „אצלנו —



(*IV

יערי

על־דבר היער היה לי מֻשג לא־ברור מאד. בעיני לא ראיתיו ורק את שמו שמעתי לפרקים. אמי הזקנה, כשהיתה רוצה להשתיקני בבכיי, היתה מאַימת עלי, כי תמכרני אל העני הזקן המחזר על הפתחים והוא ישימני לתוך השק ונשאני היערה. כשגדלתי מאד והחלותי ללמוד בחדר, נודע לי, כי ביער – איזה יער לא ידעתי – עומד אהל קטן על כרעי תרנגולת, ובו עושים את מעשיהם הזרים מכשפים ומכשפות. בלילה מכרכרות על הענפים בתולות „לא־טובות" ומַנעימות שיר. לא־טוב אז ללכת יחידי ביער! הבתולות קולן יפה כל־כך, עד כי השומע אינו יכול להתאפק ומצטרף לזמרתן. הבתולות קופצות מן העצים ומתחילות לרוץ במהירות, מבלי להפסיק את שירתן. הלבנה מאירה במלואה וההלך האֻמלל רץ לנֹגה הלבנה בעקבות הבתולות המזמרות וגם־הוא מזמר, והאחרית – אחרית מרה מאד! הענפים והשוכות שורטים שרטות בפני האמלל, קורעים את בגדיו, דוקרים את בשרו, והוא לא ירגיש. ואולם כל־זה כאין וכאפס עוד. במעמקי היער, במקום הסמוי מן העין, נמצא יאור, יאור עָמֹק ונוצץ. הבתולות צוללות במַים, מתרוממות שוב ושוחקות. הלבנה מאירה במלואה. שתי לבנות: ממעל בשמים וביאור מתחת. הבתולות מטלטלות את הלבנה אשר ביאור, דוחפות אותה בזרועותיהן הלבנות ממקום למקום ככדור־גומי, קולעות אותה בשערותיהן הירֻקות ושוחקות. אויה! ההלך האמלל כבר יודע עם מי יש־לו עסק פה, אבל אין עצה ואין תחבולה עוד. ההלך האמלל שוחק גם־הוא ומתנפל היאורה בזרועות הבתולות השוחקות. אז ישמע צחוק גדול מאד מקצה היער ועד קצהו. כל אילן וכל עשב וכל כוכב אשר בשמים ממעל וביאור מתחת יצחק. ופתאם הכל מחריש. אז יש אשר פתאם יתפרץ רוח

---

*) הפרקים הראשונים באו ב„התקופה" ב.

משגיחה על העגלונים והקרונות, מכינה חשבונות וכדומה. ופתאם פנתה אליו בשאלה: „מה אתה אומר לעשות עם המגרשים, אבא?" הוא שתק רגע ואחר אמר: „אין כלום, עוד אשוב ואבנה את הכל. קניתי לי היום עוד זוג סוסים". גיטל התאנחה והאירה לו פניה. — „אמא המסכנה היתה לפחדנית כל־כך. וכהרף־עין הוסיפה: — „יודע אתה, אבא, מה שאמר לי דנציק אז, לפני השרפה, באותו לילה? — הוא עוד יתחרט! אמר, ואני לא ספרתי לך". — „לא היה מועיל. אז האמנתי בעצמי יותר מדי" — השיב, ועיניו נתחבו בתקרה ובזויות החדר. — „ואיהו עכשו, אבא?" — שאלה. הוא נשך את שפתיו ולא אמר כלום. היא צחקה ותבט אל עיניו.

— „אבא, אני יודעת יותר משאתה חושב, אני רק שתקתי תמיד, אבא". הוא צחק ויבט אליה בחבה. — „הוא נסע לאמריקה; נתתי לו אחרי השרפה שלש מאות רבל והבטחתי לשלם לו את כל האלף. הוא לא חפץ לקחת, אבל סוף־סוף לקח ונסע. ואנו צריכים לשלוח לו את השאר, בתי, הוא סכן את חייו בשבילנו לא־אחת". ואחר הפסקת־רגע הוסיף באנחה: „אך חבל! הוא יוציא שם באמריקה את חייו על־גבי התליה". ובלחש הוסיף עוד בקול רועד: „ויודעת את: בתוך המהומה הוציא הוא את שלשת הסוסים שלנו מן האש".

ובשבוע שאחרי זה, במוצאי־שבת, נכנס יהודי זר ובריל ישב עמו בפנה מיֻחדת. גיטל הכינה טה במטבח. בריל יצא אליה אחר־כך. — „מי־זה היהודי?" — שאלה. ובריל צחק וַיַּחלק־לה על ראשה: — „כך, גיטל, הנך כבר בת־עשרים ומעלה. צריכים לחשב על־דבר עתיד". — „למה, אבא?" „אמא חפצה כך, וכך צריך להיות. אין כלום: נחיה כלנו יחד. יהיה עוד גבר בבית. יש עבודה למַדי!" — גיטל שתקה. בריל שב אל החדר. המחם התחיל רותח. וגיטל עמדה רגע ופניה להטו. היא זכרה פתאם את כל השנים האחרונות ומקריהן. כך, הרי צריכה היא להנשא; ומה איכפת לה, חנוני זה או אחר? — וצחוק קריר עבר על שפתיה. היא העבירה בידה על שערותיה; ובפנים עליזים ובצעדים קלים נכנסה ותצג שתי כוסות טה לאביה ולַשדכן.

ולא ישתו עתה: עליהם עתה להתפלל. המצוקה גדולה, הגלות שחורה כתהום, הצרות הולכות ומתרבות, הטֻמאה מתגברת. עליהם לקרב את הקץ. התפלה מֻרבה והזמן קצר, זמן ארוחת־הצהרים. הן כלם שכירי־יום הם וצריכים לשוב לעבודתם בעוד שעה קלה. הל״ו נכנסים האהלה פנימה. מבעד התקרה הרעועה פורצים נגהות־שמש, מְפַזְּים את הכתלים השחורים ונפוצים על הרצפה. היער מסביב מקשיב רב קשב בנשימה עצורה. הדבורה לא תהמה, הנחל לא יבעבע, הדגן לא ירשרש. על האלון הזקן הצומח בפתח האהל, על הענף, שמקדם קִנן עליו העורב, יושבת יונה לבנה. מאַין באה? חרש־חרש, כמטר צנוע לנגה־שמש, רועפת התפלה הזכה. אז יש אשר ילך נער קטן מחדרו הביתה לאכול את ארוחת־הצהרים וידיו תְּמַשכנה להרים מן האדמה מכתת־זכוכית צבועה ולהסתכל בעדה אל הרחוב השו..ק והלוהט, ופתאם יֵעָצר במקומו וידיו תורדנה מבלי־משים ואזנו נטויה כאפרכסת. חָדר לנפשו צליל בודד מאותה הנגינה הזכה והחרישית, וכֻלו – ליער, ליער... אבל השעה שעת ארוחת־הצהרים ונחוץ למהר לאכול ולשוב החדרה. הרצועה תלויה. על היתד בכתל המסֻיד ממעל לכסא הרבי.

...והיער משכני, משכני אליו, קרא, קרא ללבבי בקולות רבים ושונים. בלילות־האביב חלמתי על־דבר הבתולות אשר לא־טובות, היפות ומַנעימות שיר, וחפצתי מאד־מאד לראותן, אף כי ידעתי, אשר בנפשי הוא. ובצהרי־קיץ, עת כל העירה עצרה נשימתה והתאפקה מחמת חֹם ועיפות, השתוקקתי להתחבר לאותה החבורה הקדושה, הערה לבדה בכל העולם הישן ומקרבת את הקץ במעבה היער המֵצַל. אולם באו ימי־הסתו והלילות נעשו קודרים וגשומים והשמים ירדו מטה ונתלו ממעל לעירה כנכונים לחנקה בכל־עת ובכל־שעה בכֹבד משאם, וקרובנו הכפרי, שבא מן ה„ישוב״ למכור את תפוחי־האדמה שלו, כדרכו שנה שנה, ספר לאִמי, כי הזאבים טרפו את העגל שלו. הרפת היתה פתוחה ובבֹקר מצאו במחשוף היער את כרעי העגל ושרידי עורו. – „רק זה ראשית הסתָו – נאנח קרובי מדי השתוחחו על שק תפוחי־אדמה – וכבר התחילו תעלולי הזאבים. סכנה לנסוע ביער. עדרים־עדרים הם תועים ביער ומשחרים לטרף...״ בחלון התדפק גשם, בארֻבה ילל רוח, ואני שכבתי על התנור ובלעתי כל מלה ומלה, שיצאה מפי קרובי. למה־זה הרגשתי פתאם בקרבי חשק נעלם לרוץ היערה ולהסתפח לעדרי הזאבים הרעבים? קודר, קודר העולם. היער בוכה על אילניו־ענקיו ועל עשביו עולליו, אין כוכב ואין צפור, ועדת זאבים נִשאת בין האילנות הסבוכים. בעירה שעמום וחשך, שעמום ובצה, וביער הרוח הומה על אחת שבע, האילנות נאנקים וזאבים רצים ביללת־כאב. לאן הם רצים? בודאי יש להם ביער מקום־סתר ודבר־סתר... מה־נורא ומה־מושך היער בלילות־הסתו האפלים!...

* *
*

והיער משכני, משכני אליו, קרא, קרא לי, ואני לא ידעתי איכה

חזק אל החלון הפתוח של בית־המדרש הישן וכבה את נר־הנשמה, הדולק על העמוד יחידי. ממחרת בבֹּקר לנֹגה שמש־הקיץ מתפרצת כמשֻׁגעת אשה פרועת־שער ומקוננת: שמא פגש מי את בעלי? שמא ראה מי את בעלי?

ואולם ביער מצאו להם מקום גם הל"ו. מן האהל הקטן ההוא, העומד על כרעי תרנגולת, מתפרץ כמְכֵּה־תמהון המכשף הזקן ופיו מלא קללה. הוא הרגיש בקרבתם של הל"ו וכבר התחיל להתעטש. מה־נלעג הוא המכשף הזקן, לבן־השערות ועקום־הכתפים, כשהוא מתעטש בלי־הרף. חה־חה־חה! קשים הל"ו למכשף כקֹמֶץ של טבק לנחיריו של יָשֵׁן. איך הוא מתעטש! פיו פולט קללה אחרי קללה ונחירי־אפו מתכַּוצים ומתרחבים כמפוח. אבל אין עצה ואין תחבולה ואין קללה לנגד הל"ו! המכשף הזקן נכנס פנימה וחוזר שוב, כשהוא מחזיק בידו דוד רותח. המרקחת עלתה הפעם יפה כל־כך— ופתאם הביא הרוח אותם, את הל"ו! במרקחת כזאת אפשר היה להפיץ את רוח־הַטֻּמאה ת"ק על ת"ק פרסה מסביב, במרקחת כזאת אפשר היה להעיר משנתם כל מיני שֵׁדים ושֵׁדות ולהביאם הנה... מרקחת שכזו! איך ריחה הרע נודף! ופתאם – הל"ו! הוי הל"ו! והמכשף הזקן, לבן־השערות ועקום־הכתפים, מגרד מגרונו הנחר קללה כפולה־שמונה ואינו גומר. חטמו השרוע והאדֹם מתרחב ומתכַּוֵּץ במהירות נפלאה וראשו נזרק בלי־הרף ממעלה למטה ולהפך. איך הוא מתעטש! איך הוא מתעטש! העורב השחור, היושב על האלון הנבוב, הצומח בפתח האהל, חדל לקרקר מפחד ותמהון. חם מאד ביער בשעה זו, בצהרי־קיץ לוהטים! המכשף הזקן יורק שלש פעמים בשצף־קצף, מפשיל את שולי מעילו, מרים את רגליו הדקות ורץ, כשהוא אוחז את הדוד בשתי ידיו. אבל אֵחַרְתָּ את המועד, מכשף רע! הל"ו מתקרבים. החֹטם השרוע והאדֹם לא יחדל מהתעטש, שולי המעיל מתלבטים בין הרגלים הדקות של הבורח, בהפריעם את מרוצתו, והעורב השחור סובב ממעל לראשו, סובב ומקרקר ומבלבל את מחשבותיו. הדוד נופל סוף־סוף מידיו הרועדות של המכשף. נשמע קול נֶפֶץ נורא בדממת צהרי־הקיץ. האדמה נפתחת, והמכשף – איננו...

...וממעבה היער בוקעת נגינה עֲנֻגה וטהורה, תפלה זכה וחרישית. ממעבה היער, בשבילים שונים, נגלים אחד־אחד הל"ו. חוטבי־עצים ושואבי־מים ועגלונים. הקרדֻמות בחגורות, השוטים בידים, מוטות הדליים על הכתפים. חַמים צהרי־הקיץ! פה ושם תציץ מבין הסבכים העבֻתים צפור קטנה ותֵעלם בקנה; יִשָּׁמע צפצוף בודד ונדם. רק התפלה הזכה והחרישית אינה פוסקת. על־יד האהל הם נפגשים כלם. יד נעלמה מכסה את המשעול הצר, העולה אל האהל, בעפר צהֹב, תחוח; יד נעלמה מטאטאה ומנקה את האהל מבית מן החלאה אשר דבקה בו, אחרי־כן היא מרַפדת את הרצפה בפרחים ובעשבים נותני־ריח ומקשטת את הכתלים בענפים ובסבכים. דבורים רקומות־כנפים מזמזמות מסביב ונותנות את דבשן, דבש מתוק וקר. נחל צח שוטף במרוצה ממעבה היער ונעצר על־יד האהל. שדמות־בר מתכנסות מכל הסביבה, והן צפופות מסביב לאהל ונותנות את דגנן. אולם הל"ו לא יטעמו

היותר גדול. ה„פריץ" בעצמו היה לובש אדרת זו בצאתו לציד. זקנתי, שקלפה תפוחי־אדמה, לא עזבה את מלאכתה ורק אמרה בלחש: „הילד הולך למות, ואתה עסוק בדברים של מה־בכך".

אבל מן היום ההוא והלאה בא שנוי גדול במצבו של הילד ההולך למות. כסוני באדרת השעירה, אדרת־הדֻבים, ורוח חדשה היתה אתי. השעמום הגדול, אשר רחף עלי ומסביבי ביום ובלילה, עזב את מקומו לחיי־שאון מלאי תעלומות ותמורות. אני ילד חולה, מחֻסר־דם ונמק־רֵאה, ועלי עור־דֻבים. אפשר, שזה היה דֹב גדול, רב־כח, והרבה הרבה ראה, עד שפלח את לבו חץ הציד. ביער סבוך ואפל בִּלה את חייו החפשים, ואני זחלתי כתולעת על גל־האשפה אשר בחצר זקני. אני הולך למות, והדֹב כבר מת. נכרת־נא ברית־אהבה. אני — הילד הגוסס — והדֹב המת. אני והיער הסבוך והאפל.

בחדר אורה חִורת, על התנור חצי־אפל. זקני בבית־המדרש, זקנתי בשוק. לבדי אני שוכב על־פני התנור, מכֻסה באדרת־הדֻבים. הנני נשקע לתוכה בראשי ורֻבי וצולל בחשכה גמורה. הקדחת לוהטת בעצמותי והִרגשתי חדה מאד. מאחרי השמשות הכתֻמות של החלון היחידי אשר בחדר נופל שלג. לאטן לאטן נופלות נוצות לבנות על הרחובות השוקטים. הנה חורקת עגלת־חֹרף, הטעונה חבית גדולה מלאה מים. החבית מקֻשטת מכל עבָריה בנרות־גביש, ונרות כאלה תלוים גם בזקָנו הלבן של שואב־המים הסוחב את העגלה. נערה קטנה, הרועדת מקֹר, עוברת חיש לרֹחב הרחוב אל בית השוחט, והתרנגולת אשר בידה מפרכסת וצוַחת. ה„צלם" אשר ממעל לבית־תפלת הגוים מבהיק בזהר עמום ועליו עומד עורב שחור ומקרקר. על כפור הנחל מחליק בן־השוטר וכלבו צופה מבין הערבות המֻשלגות, הצומחות על החוף המשֻפע. פתאם הוא קופץ בנביחה ומתנפל עלי. אני בורח היערה, ואדרת־הדֻבים כבדה כל־כך, כבדה כל־כך; אך הִנה כבר היער, הִנה הִנו.

ואני בלב היער. טירת אין־סוף לבנה וקרה ושַלוה שבהוד שוררת בה. בגבישים ובברקות מקֻשטים העמודים, הרצפה לבנה והתִקרה תכלת, תכלת קרה ומצֻחצחה. הלאה, הלאה! כבר שכחתי את העירה, את מראה העירה, כבר ימים ושנים אני תועה במרחבי היער הקופא ושותה וסופג את רעננותו המשכרת ואת הַשָרף שאינו נראה, השרף הקר והמשיב־נפש, הנוטף מכל־עץ ומכל־שיח. בתכריכי שלג מכֻסה כל־עץ וכל־שיח וברתוקי־כפור הם מרֻתקים, אך מבעד הלוט הקר נראית זרמת לֵחם ונשמעת המית־עסיסם הכמוסה, המית־חיים בלתי־פוסקת... עולם לבן ושותק ונסתר מעיני כל־חי, אך לי יש מפתֵח לשערי העולם הנעלם ובו אני פותח את שעריו ונכנס ויוצא. עולם לבן ושותק ומעגל־קסמים מסביבו, לא יבוא זר בו. מה־טוב, שמעגל קסמים מסביבו! מה־טוב, שלא יבוא זר בו!... יחידי, יחידי אתע בו בלי ראשית ובלי אחרית; יחידי, יחידי...

הדלת נפתחת ורוח קרה מתפרצת החדרה. נכנסת זקנתי. צרור בצלים נופל על הרצפה בשאון. ידים קופאות מחככות זו בזו ותריסר מטפחות

אבוא אליו. רחוק היה מן העירה מהלך פרסאות אחדות, ואני ילד ידוע־חולי ומפחד מן הכלב ומן ה„שגץ", האורב לי מדי הרחיקי קצת מן העירה. את המכשפים ואת המכשפות, את השדים ואת הזאבים לא יראתי, גם התגעגעתי אליהם, והכלב וה„שגץ" הפילו עלי אימת־מות. נסתרים דרכי לב־ילד! ומדי בוא איזה ערל לביתנו ובידו תרנגולת או ביצים או בצלים, הייתי מתקרב אליו וקולט לתוך אפי את ריח אדרת־הכבשים אשר עליו, והיה כאלו מַשהו מן היער נבלע בקרבי... וכשהיה זקני מביא לחצר עגלת עצים חטובים, לא ידעתי נפשי מרֹב שמחה. הַשְּׂרָף שהיה נוטף מן העצים היה משכר אותי בריחו, וערבוביה מְשֻׁנה של מכשפים ושדות־יער ול"וים וזאבים היתה עוברת לפני... על גל־האשפה אשר אצל הָארוה הייתי יושב שעות שלמות ומביט על הגזרים הלחים והמבהיקים בלבנוניתם, עד אשר היה בא זקני ומוליכני לבית־המדרש לתפלת המנחה. תפלת המנחה היתה יוצאת אז משפתַי פגומה וקטועה ולבי אין עִמִי.

אולם חבה יתרה היתה נודעת ממני לעת־הבציר, לימים הקודמים לחג הסֻכּות. יחד עם זקני הייתי יוצא לפני תפלת המנחה אל המגרש אשר בקצה העיָרה, לקנות „סכך". זקני היה סבור, כי לפנות ערב, כשיתמעטו הקונים, יעלה בידו לקנות „מציאה". על־פני המגרש הירֹק, רחב־הידים, פזורים קרונות בודדים. האכרים יושבים תחתיהם וסועדים את לבם ומצפים לקונים מאֲחרים. קורים דקים, קורי־בציר, מרחפים באויר ונאחזים כפעם־בפעם בבגדי ובפני. מן הנחל הקרוב עולה קול נגינת הכובסות וקול חִבּוּט כלי־הלבן. הנגינה עצובה, והשמש שוקעת לצליליה מאחרי החוף התלול נוּגָה ומלאתי־רחמים. זקני קונה סוף־סוף „מציאה" גדולה, ואני יושב כמנצח על הקרון הגבוה, הנערם בסכך. ממקום שִׁבתִּי אני רואה עוד פעם את השמש מאחרי החוף התלול של הנחל, ואולם היא הרחיקה מהחוף מאד מאד. איך־זה מִהרה להרחיק כל־כך? הן לפני רגע, בטרם עלותי על הקרון, ירדה סמוך אל החוף, כמעט נגעה בו בשולֶיה. השמש צוללת בלהבות האֹפק, שירת הכובסות הולכת הלוך והמוג, הלוך והלום, ואני מחביא את פני בסכך הירֹק והרענן. היער מתלחש עמי, היער מגלה לי את סודותיו.

ולבי יערג, יכמה אל היער משעמום החיים אשר מסביבי, ומיום ליום תעצם תשוקתי לחדור למחבואיו ולחשף את מצפוניו. אולם בשרי הולך ורזה מיום ליום ושעולי מתגבר וזקנתי מלעיטה אותי מיני סממנים לבלי־הועיל. החֹרף כבר כסה את כל העירה בשמיכה לבנה ורוחות מצפון באו ויבכו ביום ובלילה, ואני התכנסתי בזוית התנור רועד מקֹר ומעוט־דם. כבר אבדה לי כמעט כל תקוה לחזות בפלאי היער, ובבדידות משכבי הרהרתי אחרי מדותיו של מנהיג־העולם, אשר עוד מעט יקחני אליו ואת המעט אשר בקשתי ממנו לא נתן לי. והנה פתאם בבֹקר־עבות אחד, בֹּקר־טבת קר וחִור, נפתחה הדלת וזקני נכנס הביתה כשהוא אוחז חבילה גדולה בידו. הוא קנה ב„חצרו" של ה„פריץ" אדרת־דְּבִים מן־הַמֻבחר. אמנם קרועה היא קצת, אך אין בכך כלום. באדרת כזו אין לירא מפני הקֹר

תפוחי־אדמה. את אדרת־החורף לא ראיתי עוד, והרבה הרבה ספדתי לה בסתר לבי...

נגוזה אדרת־הַדֻּבִּים, אולם ריחה לא נִדף מלבי ויחד עמו נשתמר בלבבי גם ריח היער עם אותם המחזות והחלומות הקשורים בו. לא עלה הכורת על יערות־הקסמים אשר בראתי לי, לא נשתתקו הסופות המרצדות בהיכליהם, לא עָממו לילות־הפלא, ושיח ושיג היה לי כמקדם עם הַדֻּבִּים והזאבים, אשר התוַדעתי להם בחורף מתחת האדרת.

נערמות על ספסל־העץ. החתול קופץ מעל התנור ומריח. בתנור מְצֶתת אש וריח כרוב חמוץ נודף. – „אוריאל, אַיֶּכָּה?״ – אני שותק ומתעטף עוד יותר באדרת. ידי ממששמות את העור הַשְּׂעִיר ולבי הוגה אהבה טמירה לדב האלמוני. הִנה השמש יורדת ואנחנו שנינו נעים ונדים ביער הסבוך. הַדֹּב הגדול והשחור רובץ פתאם על השלג ואני עולה על־גבו. טוס! מן הטיסה הנאדרה מתפלץ היער הקופא, וקופא שנית מתמהון... למקום שיפוח היום! למקום שתשקע השמש! למקום שהעולם עוד יותר לבן וזך ומצְחצח!... על הצמרות הלבנות נִתָּךְ חכליל עֹנג, ואני דואה כרוח על כתפי הדב וקול דהרותיו לא יִשָּׁמע... דממה... ומתוך הדממה בוקע צלצל כנפים קלות מלְּפָני ומאחרי... זה נֵס מפני היום הלבן ודולק אחרי הלילה האפל. ומתוך הדממה תִּנָּשא פתאם תפלה רוממה ועצובה, תפלת הנעילה. צלצל הכנפים משתתק, היום ההולך והלילה הבא נעצרים במקומם ומקשיבים רב קשב. גם אני נעצר על מקומי, על ראש גבעה גבוהה המתנוססת במעבה היער, גבעה עֲרֻמה, מְשֻׁלָּגָה, ופרפרים לבנים מפזזים עליה. הפרפרים מפזזים ומתפללים תפלת הנעילה... ננעלים שערי היום, נפתחים שערי הלילה. על ראש הגבעה נפגשו שניהם, היום ההולך והלילה הבא, ואני בתָּוֶך כמפריד ביניהם. ופתאם והנה הדב השחור טס טיסה למעלה, היום ההולך והלילה הבא מתנגשים יחד, מתנגשים ונאבקים בלי קול ובלי צליל. רק האילנות הַשָּׁבִים, המכתירים את הגבעה, מרכינים ביראת־הכבוד את ראשיהם הלבנים־חכלילים...

לילה. כאֵב עצום בלב מעירני משנתי. בחדר עלטה ודממה. מאחרי הפרגוד עולה נַחרת זקני עם גניחות זקנתי. קורות הכתלים משמיעות קול נֶפֶץ צרוד וקטוע בהתבקען מקֹר. מבעד לסדקי התריסים נופל על הרצפה פס־כסף, ובזָוית נשמע כִּרסום וצפצוף של עכברים. אני שוקע בראשי ורֻבִּי באדרת־הַדֻּבִּים, מרגיש בכל רמ״ח אברי את נגיעתה המלטפת ומְריח שנית את ריח היער. כאב־הלב אינו מסב לי עוד צער, רק בהכרתי הוא מפעפע כשריד מימים עברו, כזכרון מֻפשט מחיים אחרים, שזה־כבר נתרחקתי מהם. והנה אני שנית במעבה היער. ליל־חֹרף סוער. הסופה שורקת על צמרות הבכאים, מגרדת ומכרסמת את השרשים וטסה כחץ בין שדרות האילנות לארך ולרֹחב. עלטה לבנה שוחקת וסופדת ועינים לוהטות מתלקחות וכבות בתוך העלטה. מיללים זאבים ורועשים עצים, ואנכי מתרונן משפעת כחות וחֹפש... כוכבים נעקרים מדק־התכלת, ואני קופץ כנגדם וצד אותם תוך כדי נפילתם וזורקם לתוך העלטה הלבנה...

* *
*

כשעבר החֹרף ובעירה התחילו מקלחות ומפכות שלוליות וקרני־שמש התחילו חודרות לזָויות אפלות ומחממות ומאירות אותן, היה אור גם על התנור, ערש־חליי. וביום אחד חם הסיר אבי־זקני מעלי את אדרת־הַדֻּבִּים, צרר אותה בצרור וישאנה מן הבית. למחרת הביאה זקנתי סל מַצות ושק

ביתה העומד בירכתי חצרנו, בית קטן חדש, אשר כלו מהמסד עד הטפחות מבריק בלבנוניתו וחדושו. אני אוהב להכנס לבית חדש זה כפעם־בפעם וביחוד כשאין איש בבית, לפני הצהרים. אני אוהב את הכתלים המרֻפדים ביריעות־נְיָר תכֻלות, אשר צפרים יְרֻקות ועלי־זהב בפיהן מְצֻירות עליהן, אני אוהב את הרצפה החלקה המשוחה בששר אדֹם, את התקרה המלֻבנה בסיד והמבריקה כשלג, את וילוני־הסלסלה הצחורים, המשתלשלים ויורדים מכרכובי החלונות, וזאת הרהיטים החדשים, רהיטי עץ־אגוז, שלא נצבעו בצבע ורק נמשחו בשמן, למען היות להם ברק. הכל חדש וטהור ומלא שַלוה שבשלום וחדוה שבאורה, החל בַדלתות הלבנות עם מנעולי נחשת־הקלל, המבריקים כזהב טהור, וכַלה במפה הרקומה, המכסה את כל השלחן ויורדת ומשתלשלת לעבריו עד נגעה ברצפה בציציות שולֶיה. אני אוהב את השעון הגדול, שעון־הקיר החדש, המטקטק בטקטוק מדוד ואִטי בתוך ארון־הזכוכית שלו ומספר מחיי נחת ושקט, המפכים בדממה בתוך הארון היפה והגבוה, אשר קוי־השמש נכנסים אליו דרך שלשת כתליו המלֻטשים, ואני אוהב את הקוקיה הפלאית, החיה את חייה הסודיים בקִנָּהּ הקטן והסגור אשר על ראש הארון ומקשיבה במחשך למרוץ הזמן, סופרת כל דק ודק, מצרפת רגע לרגע ובהצטרפם לשעה היא פורצת פתאם ממחבואה, מכריזה על זה בקול רם ומתון ונעלמת שוב. אך יותר מכֹּל אני אוהב את המנורה הגבוהה והממֹרטה, העומדת על כַּן־שיש, שתבנית רגל־צפור לו. למנורה הזאת סככה עגֻלה של זכוכית־צבעונים ובשולי הסככה מכל־עבָריה תלוים פתילים עבים של בדלח, המשתלשלים למטה. אני מרים פתיל־בדֹלח, מגיש אליו את עיני ומסתכל בו לנֹכח השמש. ממלכה גדולה, נפלאה של דממה ואור, והאור מבריק ומשתפך בצבעים וגונים בלי־ספורות. פרפרים רקומי־כנפים מרחפים בארחות עקלקלות, ארחות זרועות נהרה, תהום אל תהום קורא, תהומות של אורות וצללים, וסערות עליזות ולוהטות במעמקים תתחוללנה. והכל בלי קול ושאון, הכל בעמקי־מעמקים, הכל לוהט וסוער מתוכו. מתוכם מפכים החיים הנפלאים והעליזים, והם מתפשטים בלי גבול ומצָרים בתוך כלא־הבדלח הצר, מתפשטים בלי גבול ומצרים מבלי לעבֹור על גדות פתיל־הבדלח, מתפשטים בלי גבול ומצָרים וסוחפים את כל ההויה. דממה! ובדממה הומים כנורות ענֻגים ועמֻקים, זורמים נהרות־פלא, היוצאים מעדן, וחדוה עמֻקה וסוערת שוטפת בכל ומכֹּל, חדוה סוערת וחרישית, חדוה לוהטת ומתאפקת, אשר אין לה ראשית ואין לה אחרית, חדוַת־היֹפי. חג ותשואות, משתה עליזים, אך הכל עצור במסגרת־הבדלח, אך מבעד לכתלי הדממה לא יִשָּׁמע קול, אך מעבר לכתלי הדממה לא יעבור כל צלצל וכל הד. רק בסוף הדרך הארֻכה והנעלמה, רק מאחרי השבכה העבה של כתלי הדממה לוהט הטרקלין בכל צבעי־הקשת וסוער בכל קולות־ההויה.

ממלכה נפלאה ויפה, עולם בפני־עצמו, עולם יפה וטמיר, הסגור בתוך הבדלח כגרעין בקלִפתו. בחֻלין של החיים הייתי אוהב להתיחד עם עולם מֻפלא זה, להאיר את עינַי מזיוו ולרחץ את נפשי בזרמיו הצחים. כשהאפרוריות

ע

בְּדֹלַח

שם דממה ואור, והאור מבריק ומשתפך בצבעים וגונים בלי־ספורות. נֹגה בנֹגה נוגע וזהרורים מתלכדים ומתפזרים ונאחזים שוב ונפרדים ומתעופפים איש לעברו ויוצאים במחולות דומיה. מרַטטים כל צבעי־הקשת ונגינה סוערת ועליזה מפרפרת במעמקים, נגינת זהרורים וצבעים, אשר לא תִשָׁמע לאזן ורק עינַי קולטת אותה ונפשי מקשיבה לה מתוך חדוה טהורה שבהנאות טמירות ומתוך המית נשמה הנדבקת במקורה. קולות וְרֻדים כשושנים, והם מתוקים וערֵבים כדבש זך וקר, וקולות תכלת וזהב ממֻזגים יחד וטעמם לא ברור לי כל־צרכם, אך נדמה לי, כי טעם רמונים להם, רמונים ירֻקים־מְזֹהָבים, אשר בתוכם נִגר עסיס כחֹל־אדֹם. והִנה גם קולות צהֻבים כאתרוג, ונדמה לי, שגם טעמם מר וריחני כטעם קלִפת האתרוג. קולות שקופים וזכים כזכוכית וקולות כחֻלים כעורקים ענֻגים על כף יד לבנה, וקולות, אשר צבעם צבע המים והם נובעים ומפכים בין יתר הקולות כרצועות פלגים טהורים בין ערבות דשאים ופרחים ובהם אני טובל כפעם־בפעם ושובר את צמאוני והם משיבים את נפשי בקרירותם הטלולה ועסיסיותם הטהורה.

קולות וצבעים, תנועה ותנודה אשר לא תפסקנה, חיים עליזים וגועשים וקולם לא יִשָׁמע. וטעם וריח לקולות ולצבעים, והטעמים עדינים ומְזֻקקים והריחות דקים מן הדקים וּבְכל יפי עליז ומזהיר, אשר גבול אין לו, ואני גם לא אתפלא על אשר אין קול לקולות, כי עינַי קולטת אותם ונפשי מקשיבה להם מתוך חדוה טהורה שבהנאות טמירות ומתוך המית נפש הנדבקת במקורה.

היום יום־אביב, השמש מאירה ומחממת, האויר זך וזקוק, השמים כחֻלים וטהורים להפליא. נושבת רוח צחה ומניעה את שיחי הַיַסמין על־יד החלונות. החלונות פונים מזרחה ונגבה ומבעדם נשפכת החדרה אורה רבה וחַמה, ויחד עם האורה נכנסים גם צללים ארֻכים וענֻפים, צללי התרזות הגבוהות הצומחות לארך החצר. על הרצפה שטופת־האור רועדת בבואת החלון וצללי התרזות הגבוהות נעים ורוחצים בזֹהר החם, המרחף על־פני הכתלים. בחדר אין איש, אחותי הלכה לה, ואני נשארתי לבדי לשמור את

בסיד, טובעים בדשאים ובפרחים ומֻקפים עצים. הכתלים מבהיקים בלבנוניתם, הגגות אדֻמים, התריסים ירֻקים ובאמצעיתם חרכים קטנים בתבנית לב. על ארֻבת־העשן מסתובב בר־נש קטן עשוי פחים. על אדני־החלונות הנמוכים עומדים עציצי־פרחים והם משתקפים מבעד לווילאות־הבד הדקים. שָׁלוה ונֹעם. ואני קולט משהו מאותה השלוה החיה והתוססת, מאותו הנֹעם המזהיר והברוך שבממלכת־הבדלח.

אך לא היו לי ימים טובים כימי סוף הזמן בשלהי דקיטא, שאז טבלתי כֻלי בנגהות המֻפלאים והברוכים של ממלכת־הקסמים. כאלו התפרצו החוצה ימי־הנהרה, שהיו עצורים בפתיל־הבדלח, באותו פתיל־הבדלח, שסוף־סוף נשמט משולי הסככה אשר למנורת אחותי. סוף־סוף נשמט פתיל־הבדלח מחוט־הברזל, שאליו היה מחֻבר, נשמט מרֹב טִפְּלִי בו, ואחותי היקרה, אחותי הטובה והיפה נתנה לי אותו במתנה מתוך נזיפת־פה וצחוק־עינים. היא ידעה זה־כבר את חֻלשתי לבדלח, ידעה את שגעונותיו של אחיה הקטן והמטֹרף, צבטה את לחיי בחבה ונתנה לי את פתיל־הבדלח במתנה גמורה, ומאז הוא מֻנח תמיד בכיס מכנסי ואני שומר אותו שמירה מעֻלה. אך בימים הנפלאים, ימי סוף־הקיץ, כמעט שלא נגעתי בו, כמעט שהיה לי למותר. כאלו התפרצו ימי־הנהרה, שהיו עצורים בפנימיותו של פתיל־הבדלח, התפרצו החוצה וישטפו את כל העולם ביפים הנעלה והמתאפק, ובכל אשר אפנה ארגיש את הגוי העצור והעמֹק, את התפארת השלֵוה והעסיסית, את הנגינה העליזה והענֻגה, הרוטטת ומתאפקת, נגינת זהרורים וצבעים, המפרפרים במעמקים. גם בקיץ רפרפו פרפרים מְגֻוָּנים בפנה העזובה של חצרנו, הצומחת קמשונים וחרולים, דרדרי „תשעה באב" ושיחים אחדים של שושני־בר; גם בקיץ נסרו שם חרגולים, זמזמו יתושים והסתובבו דבורים ממעל לשושני־הבר, אך אז היה החֹם כבד מנשא, השמש להטה כאש וברחש הרמשים הֻרגשה עסקנות של כֹּבד־ראש, עיפות שבטרדה, התרכזות שבעבודה. עכשו נראים לי כלם לא טרודים ולא עיפים, כי אם קלים וחפשים ורחשם הכמוס חד יותר ומצלצל יותר, כאלו הוא בוקע ממעמקים למעמקים. השמים כחֻלים ועמֻקים בלי־גבול ואורם לא יצרוב ולא ילהט, כי אם יפכה בשקט ויחמם בנחת ויאיר בנעימים. פה ושם מרשרש עלה נופל כדממה, פה ושם נמתחים קורים דקים מן הדקים ופרפר לבן מתלהלה בדד, נִצת וכבה, נִצת וכבה עד העלמו בנבכי האויר המְזֻקק, במעמקי ממלכת־הבדלח. נערים מפריחים נחשי־ניָר אל השמים הכחֻלים, נודף ריח־ארנים, ריח־הסכך של הַסֻכּות, ברחובות מבהיקים אתרוגי־זהב ולולבים ירֻקים, יפי רחוק ויקר, יפי אשר לא־כאן. אני עולה על גג הַסֻכּה, משתטח על הסכך הרענן, סופג את ריחו החריף והמשובב־נפש, מביט בעבים הצחורות, הנחות ממעל לראשי, ומתעופף לממלכת הצבעים ההומים והמתאפקים, העליזים והצנועים, המתחלפים והנצחיים, לממלכת־הבדלח.

ובאחד הימים הנאים של סוף־הקיץ באה אלינו הילדה החולה והיפה, אחותו של גיסי. היא היתה לבושה שמלת־בד לבנה, לרגליה הדקות

והכהות שמסביב היו מַלְאוֹת אותי, הייתי שָׁם פְּני אל ארמון־הקסמים, נכנס לפני ולפנים וסופג לקרבי את כל שפעת הצבעים, את כל פלאי מזיגותיהם וחליפותיהם. מעולם מִפלא זה יָנקו חלומותי ונזונו כל יצורי דמיוני, אך גם בהקיץ, בחיי יום־יום היו מגיעות אלי לפעמים בשורות רחוקות ולא־ברורות מממלכת־הבדֹלח. כל היפה ואי־השכיח, כל המצֻין והמיֻחד במינו היה שַׁיך לממלכה זו. הבדלח היה לי סמל כל הנוי, סמל כל הסוד והַמֻּפלא שבזה ובַבָּא. הן לכאורה מה־זה בדלח? מין זכוכית עבה ומלֻטשה — ואולם כמה נגהות, כמה חיים, כמה תנועה ורטט, כמה גונים וחליפות! חוטב־עצים פשוט, לבוש סחבות — ואולם מי שזוכה, יודע, כי זה אחד מל"ו צדיקים. מעבר לחַלון ולסחבות ש"י עולמות מזהירים, מתחת מַסוה־הדממה חגים עליזים ומבריקים; אך גם הדיצה והגילה צנועות הן וחרישיות, הסער מתאפק והאורה צצורה.

וכפעם־בפעם, כשהיה מזדמן לי דבר המרחיב את דעתי, הייתי נִשא תכף לממלכת־הבדלח, לממלכת־הטהר והנוי. צבעים נאים, קולות נאים, ריחות נאים — כלם היו לי כבשורות רחוקות ולא־ברורות מאותה ממלכה נפלאה וטמירה, ממלכת־הבדלח. לפנות ערב, כשרועדים עוד קוי־שקיעה על גג בית־המדרש והסיסים מצפצפים בין סבכי עץ־האגס העתיק צפצופים קטועים וזכים, כשהם מנתרים מבד אל בד, מקרן־אור אל קרן־אור, יודע אני, כי יחד עמדי הם מתגעגעים על ממלכת־הבדלח היפה. בצלצלי־כסף מצלצלים פעמוני בית־המנזר, „קדיש" יתום דק ומצלצל בוקע חרש מבעד חלון פתוח, שנרות־נשמה דולקים עליו, זקני עורך חצות ובוכה חרש בלילה, קוי־לבנה חִורים, קוי־כסף, חודרים מבעד התריסים הסגורים אל עליָתי האפלה, ואני יודע, כי כל־זה מממלכת־הבדלח הוא. על שפת הנחל, בקצה העיר, משתרע פרדס גדול ועתיק. הוא מֻקף שבכת־ברזל גבוהה, שמבעד לשריגֶיה אפשר להביט פנימה. שם צומחים אילנות גבוהים ועבֻתים, עצי־פרי ואילני־סרק שדרות שדרות ישרות. בתָּוֶך מצהיבה חלקה גדולה מְכֻסה חול, ובאמצעיתה גבעה לא־גבוהה, הדומה לקערה הפוכה, וכֻלה מרגלה עד פסגתה זרועה פרחים שורות שורות, שורה ופרחֶיה, שורה וצבעֶיה. על פסגת הגבעה עומדת נערת־שיש ומהכד אשר על שכמה מקלחים מימי־כסף בקלוח בלתי־פוסק ומשקים את הפרחים. אני יודע, כי אסור להסתכל בנערה עֶרמה זו, כי אסור להסתכל גם ביתר הגברים והנשים הערֻמים, המלבינים פה ושם בין האילנות, כי כל אלה אלילים ואלילות הם, שקוצים ותועבה, — ואף־על־פי־כן אני מסתכל בהם בגנֵבה, מסתכל באילנות ובפרחים, מסתכל בארמון היפה אשר בירכתי הפרדס, שמשם מגיע לפעמים הֵד נגינת פסנתר וקול אשה משוררת; אני מביט ומביט, מקשיב ומקשיב ונִשא לממלכה הנפלאה, ממלכת־הבדלח. בפרבר־הנוצרים, הסמוך לנהר, החצרות רחבות־ידים הן ובין חצר לחצר מוריקים גני־ירקות וגני־עצים. מבעד פרצי הגדרות נראים חזירים גדולים וקטנים, תרנגולות ואַוזים, סוסים ופרות. נודף ריח חריף ונעים של זפת ועטרן, של עצים רעננים, של חציר וחשש. הבתים הקטנים, הטוחים

במוצאי חג־הסכות עזבה הילדה יחד עם גיסי, עם אחיה, את ביתנו לשוב אל עירה אשר על גבול אשכנז. אני לויתי אותה עד החוף, חוף הנהר, ששם חכתה אנית־הקיטור הלבנה ושרקה שריקות עליזות ומעודדות. הגלגלים מחאו בכח על־פני המים והכו גלים, הגלים העלו קצף רותח, שלשלת העגן צלצלה והעלתה למעלה, הגשר הורם יהספינה נתקה מתוך שריקה עליזה, כשהיא עטופה כלה בתימרות־עשן כחלות, המתאבכות לשמים הכחלים והגבוהים. אך הנה נמוג העשן והספינה מבהיקה שנית בלבנוניתה המעורה באמצע הנהר הצר, בין שני החופים הירקים, המכסים פרחים ודשאים. בתוך הלבנונית המעורה המוצפת אור־החמה בולטים האשנבים של הדיוטה התחתונה, אשנבים עגלים וקטנים, הנוגעים כמעט בחלקת־המים. מבעד אחד האשנבים נראו לי פניה החורים והענגים ונצנצה בת־צחוקה המקסימה—ואני נתרתי פתאם לרעיון, כי ראשה נוגע כמעט בחלקת־המים, משמע, שרב גופה מתחת למים. אין זו ספינה, כי אם טירת־קסמים, שחציה ממעל למים וחציה מתחתם, ובמדור התחתון שמתחת למים שטה עכשו למרחק קרובתי החולה והנאה, שטה לארץ יפה ונעלמה. זהרורי־החמה מתרוצצים על האשנבים והללו מתלקחים בשפעת נגהות וצבעים עד העלמם מאחרי העקמומית של הנהר, ורק העשן הכחל הדק עוד מרטט ונמוג בתכלת הזכה, נמוג ומתמר שוב ונדף שנית, עד אשר לא יראה עוד. מבין הערבות הצומחות על שפת הנהר מבקיע זוג צפרים, מרפרף בטיסה על־פני חלקת־המים, מתרומם פתאם וחונה על הצמרת החשופה של אילן גבוה ונבוב, אשר על השפה מנגד. נשמע קול מחי־המים, מבריקה קשקשת־כסף וצוללת שוב במים, שעגולים קטנים נהקקים פתאם בחלקתם, נחקקים ומשחירים־מבריקים, עגול בתוך עגול. אני מוציא מכיסי את פתיל־הבדלח ומביט בו לנכח השמש. אני מחפש ומוצא במסתריו את הארץ הנפלאה והרחוקה, ששמה הלכה זה־עתה קרובתי החולה והנאה, אני מחפש ומיצא את חברתי הענגה והמפלאה במעמקים המזהירים והטמירים של ממלכת־הבדלח...

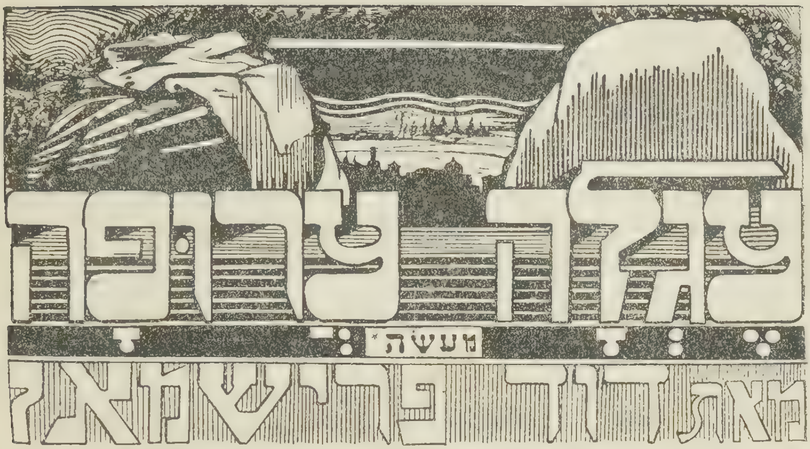
והחטובות — נעלי־משי, ולראשה מגבעת־תבן עם קשורי־תכלת. לבושה היה שונה מלבושן של יתר ילדות העירה וגם מדברה היה אחר. היא דברה לא יהודית, כי אם אשכנזית, וכל־זה יחד עם נמוסיה המיֻחדים, עם קידותיה והשתחויותיה, עם דיקנותה ומתינותה העירו בלבי בראשונה רגש של תמהון, אחר־כך רגש של כבוד, וסוף־סוף רגש של הערצה. אך כל הרגשות האלה חלפו ממחרת בואה ועזבו את מקומם לרגש של אהבה. הנערה היפה והזרה לא היתה כלל מתונה כל־כך וגאה כל־כך, כפי שנראתה לי בראשונה; להפך, היא היתה עליזה ושובבה, וכשנשארנו לבדנו בבית, למדה אותי לשחק אתה במשחקים שונים. אמנם לא שמענו איש את שפת רעהו, אך במהרה למדנו להבין זה את זה וצחוקה העליז והמגרה בשעה שלא הבנתי את דבריה לא הכעיס אותי, כי אם צלצל באזני כשירה ערבה. שתי צמותיה הזהֻבות רקדו על כתפיה הכחושות והענֻגות, עיניה הכחֻלות הבריקו בברק חדוה וטוב־לב, ואני ידעתי, כי היא לא מגבול אשכנז באה, כמו שאמרו לי, כי אם מממלכת־הבדלח.

אך הנערה העליזה והזרה היתה חולה, חולה מאד, לפי דברי אחותי, ובעיניה הכחֻלות והשוחקות היה מתלקח לפעמים ניצוץ עצוב שבכאב. אז היו מסמיקות לחייה החִורות תמיד והיא היתה שוכבת על הספה בחדר הגדול והמואר, שחלונותיו פנו מזרחה ונגבה ומבעדם השתפכה האורה, אורה רבה והמה, ויחד עם האורה נכנסו גם צללים ארֻכים וענֻפים, צללי התרזות הגבוהות, הצומחות לארך החצר. בחדר דממה, מלבדנו אין איש, ואני יושב על־יד החולה ומראה לה את פתיל־הבדלח אשר לי. אני אומר לה, שתסגור את עינה האחת ותגיש את הבדלח אל עינה השנית הפתוחה. היא עושה כדברי, ואני שואל אותה, מה היא רואה. היא פורצת בצחוק ועונה לי, כי מבעד הבדלח נשקף לה ילד טפש, היושב על־יד הספה. אני מתרעם ואומר לה, שהיא בעצמה ילדה טפשה, שאינה מבינה דבר ואינה רואה דבר, אשכנזית טפשה. אז היא צוחקת שוב, אך תוך־כדי־צחוק היא משתעלת שעול חזק, המפרך את כל גופה. היא מתאמצת להבליג על שעולה, אך גופה הדק והרזה מפרפר כדג על היבשה, ורק בעמל רב עולה בידה להרגע. מצחה הלבן רֹטב מזֵעה, לחייה לוהטות, אך בעיניה מזהיר שוב הצחוק השובב והעליז. היא אוחזת בידי ומחליקה אותה, ואני נמוג מאשר ומנֻחם ואני יודע, כי רק התֵל התלה בי, כי באמת ראתה גם היא את כל הפלאים המתרחשים בבדלח, ורק בערמה אמרה לי, שלא ראתה דבר, כדי שתהיה לה אמתלא למלאות צחוק פיה. היא צחקנית גדולה, ילדה נאה וחולה זו, היא גם שובבה גדולה, גם צעירה היא ממני בשנה, עוד לא מלאו לה עשר שנים, ואף־על־פי־כן היא נראית לי גדולה ממני ונדמה לי, כי היא מבינה הרבה יותר ממני, כי היא יודעת הכל. לפעמים היא מרימה את עיניה הגדולות והכחֻלות אל הספון ומביטה בו בלי־נוע זמן רב, אחר־כך היא מורידה אותן על פָּנַי ובת־צחוק קלה על שפתיה, בת־צחוק רחוקה וזרה, ואז אני מרגיש לפתאם בדידות צורבת.

כן הרגו בהן עד עלות הבֹּקר, וַיִּוָּתֵר רק הטף מן הנשים אשר לא יָדעו מִשְׁכַּב זָכָר, ויהי מספָּרן רק שנַים ושלשים אלף. – בין השבויות האלה אשר נותרו היתה גם נערה בת ארבע־עשרה שנה, לִבְנַת־עור עד להפליא, עוֹדָהּ כמעט יַלְדָּה, וּשְׁמָהּ חָגְלָה. שערות ראשה היו ארֻכּות מאד ותהיינה יורדות עד למו קרקע האדמה, והן מְדֻבְלָּלוֹת ומְסֻבָּכוֹת ומראיהן כפשתים אשר לא שֹׂרָקוּ. כאשר ראו אותה הָאֵילוֹת, החֵלו לשאף, ואחר־כן נגשו וַיָּלֹקּוּ את כפות ידיה. ואולם צוארה היה כצַוַּאר נְמַר־הגמל, אָרֹךְ וזקוף מאד, וכל הרואה אותו עמד רגע תחתיו וַיַּבֵּט.

ואנשי המלחמה יָשבו עוד שבעת ימים מחוץ למחנה, כל הורג נפש וכל אשר נגעה ידו בחָלל, והאנשים האלה התחטאו ביום השלישי וביום השביעי כִּבסו את כל כלֵי־עור ואת כל מעשֵׂה־עִזים אשר היה על בשרם, ואחר־כן באו אל המחנה. ואולם ביום השמיני בבֹּקר לקחו את השבויות, איש איש את מספַּר שבויותיו אשר שָׁבָה, ויעלו אותן על הפִּסגה אשר בשׂדֵה צופים, כי שם השוק אשר ימכרו אותן.

והקהל אשר נאסף אל ראש הפִּסגה היה גדול ורב מאד. מקרוב באו ומרחוק, מִיַּעְזֵר ומִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ, מִדִּיבוֹן ומִדִּי זָהָב, מאות מאות אנשים, כי היה העם רָעֵב לַנְּעָרוֹת הַמִּדְיָנִיּוֹת, ויהיו דוחקים איש את אחיו וההֲמֻלָּה גדולה מאד והלחץ רב. והנערות עומדות במערכה, טורים טורים, והן עֲרֻמּוֹת, לא כִסָּה את בשרן בלתי אם שמיכת־בד קלה, ורגע רגע נִגַּשׁ איש לִקְנות, והאיש הכושי אשר הָעֳמַד על הַמִּמְכָּר הֵסִיר ברגע ההוא את השמיכה ויהלל אל הקונה את מִקְנָתוֹ, את יצורי גוה ואת בדי עורה ואת תֹּאַר בשרה ואת כל חִנָּהּ. השמש בערה במרום ותשלח את קִויה על חלקת הבשר הֶעָרֹם, ויפזו רגע אחד יצורי הבשר בזהַב האור ויברקו ויזהירו. רגע אחד רעדו גלי האור וירהצו ביפעת כל פלאי היֹפי אשר נגלו, ואחר־כן שבה השמיכה ותכַס אותה שנית. ובקצה המערכה עמדה גם חָגְלָה, מֻפְנָה מעט הַצִּדָּה, ועיניה הנבהלות והגדולות פקוחות לִרְוָחָה – ורק ראֹה לא ראתה דבר. היתה כמו בא עליה קִפָּאוֹן, והיא איננה יודעת איפה היא וּמַה־יֵּעָשֶׂה פֹּה. אכן רק עתה בעָמדה בין רֵעוֹתֶיהָ נִרְאָה עד־כמה קְטַנָּה קומתה. עוד יַלְדָּה היתה. ואולם דבַר־מה היה בעיניה ובבִשְׂרָה המזהיר אשר גֵּרָה את כל גבר. כשלג אשר על ראש הַשְּׂנִיר הזהיר הבשר ויהי נוצץ לרגעים. והיא עומדת ואיננה יודעת – ורק שערותיה שפוכות לארץ וְיִתְרָן שטוח על־פני הקרקע וצבע לו כצבע הזהב הנִתָּךְ. ורק כאשר הוסר השמיכה רגע אחד מעל בשרה או כי שלח אחד הקונים את ידו הגסה לְמַשֵּׁשׁ גם את בשרה הֶעָרֹם, חרדה תחתיה רגע קטן וַתְּמַהֵר וַתְּכַס בשתי ידיה את שָׁדֶיהָ. ושתי הידים האלה לְבָנות מאד וענֻגות – ויהי הקונה מביט בידיה. אבל בעוד רגע שב אליה קִפְּאוֹנָהּ וַתָּסַר את ידיה ותעמוד דומם. ברגע ההוא עלה על הפסגה אֱלִיצָפָן בן־עֻזִּיאֵל בן־איתמר הכהן, ויתיצב מרחוק ויבט – ופתאם נחה עינו על חָגְלָה. והאנשים הקונים סרו מהר הַצִּדָּה, כי נשיא הוא וּבַעַל בעָמוֹ, אשר לו הַקֻּבָּה עם הנשים היפות בכל המחנה, שתַּים מואביות ואחת אֱמֹרִית



אמי קִבלה את הדברים מאִמָּה ואִמָּה מאִמָּה, זקֶנתָּה מזקֶנתָּה, וזקֶנתָּה מזקֶנתָּה, דור מפי דור – ואמי מסרה את הדברים לי.

הדבר היה בשנת השלשים ותשע ללכת בני ישראל במִדבר, בחדש השני בשנה ההיא, אחרי שובם מהַכּות את חמשת מלכי מדיָן במלחמה הגדולה אשר עִם אֶבֶל מְחוֹלָה. שלשת ימים כבר סָערה המלחמה, מִערוֹער אשר על נחל ארנון ועד הגלעד אשר עִם גבול יַבּוֹק נִטְשָׁה, ורק ביום השלישי לפנות ערב היתה הבוסת המדיָנים. את חמשת מלכי מדין תפשו חיים, את אֱוִי ואת רֶקֶם ואת צור ואת חור ואת רֶבַע, ויתעללו בהם כל הלילה, ובבֹא הבֹּקר תְּלוּם ויהיו תלוים עד הערב. אז פשטו על כל הנשאר מן המלחמה, על כל זָכָר באדם, וישמידום וַיַכּוּם ולא השאירו אף אחד ואחר־כן באו אל־תוך הערים הנעזבות שְׁכּוּרִים מִדָּם וישתערו על כל בית ועל כל מסתור ויסחבו את יתר הפלֵטה מכל מחבוא אשר התחבאו שם, את כל הולה מעַרשׂו ואת כל נֶחשל מִפִּנָּתוֹ ואת כל זקן מרבצו, וישמידום, ואת הערים שרפו ואת הטירות נִתצו ואת החֲצֵרות החריבו, ומקץ יום אחד לא נִכַּר כי היו בזה ערים. ואולם את נשי מדין ואת טַפָּם ואת כל בהֶמתם ומקניהם וחילם לקחו, את הזהב ואת הכסף, את הנחשת ואת הברזל, את הבדיל ואת העופרת, את כל אלה לקחו עִמם וינַהגום ויביאום עד עַרבות מואב אשר על יַרדן ירֵחו.

והשלל ביום ההוא היה רב מאד: ארבע מאות ושבעים וחמשה אלף קַשָׁתוֹת, תשע מאות ושמונים אלף אַשפות חִצים, וכַפּוֹת קֶלַע שלש מאות אלף וחמשים וחמשה אלפים, והרֶכב אשר לקחו היה רב וכבד מאד, מלבד החרָבות והכידונים והרמחים. ומִסְפַּר הנשים אשר הוליכו עִמם בַּשְׁבִי היה שלש מאות ועשרים וששה אלף, מלבד הצאן והבָּקר והחמורים. אז יָבֹרוּ עוד מן הַשִּׁבְיָה את כל אשה יודעת איש, ויצַחקו עִמָּהֶן כל הלילה ואחרי־

* מן הַסֵּריה: „במדבר. מעשיות ביבליות“.

גבהלה ותמהר ותֵשב ותֵשב על מקומה. ואולם בלילה כאשר רבץ החשך מסביב כמו־נֵד עד כי יומַש בידים, אז היה לה פתאם אור בנפשה ותֵרא עד למרחוק. אז עִצמה את עיניה בתאוה גדולה ותַבט: —

הנה עֲרָבָה גדולה ורחוקה. בתים קטנים נטושים על־פני השדה, והשמש לוהט. אין צמח ואין שיח, ורק עַרְעָר יחיד ובודד מציץ מקרב נקיק־סלע. מדוע היא זוכרת עתה את הָעַרער הלז? — והיא ויוֹבָב הקטן רצים על־פני השדה יד ביָד. ועוד קטנה היא ככה, רק יַלדה בת חמש, והנער גדול מעט ממנה. לאָן הם רצים אין היא יודעת, אבל הלא אָב אין לה ואֵם אין לה, ולא נותר לה על־פני כל הערָבה הרחוקה בלתי אם יובב זה הקטן. ואחר־כן היא גדולה, בת שמונה היא או בת תשע, ולא את הערָבה תראה לפניה, בלתי אם את הבקעה. הנה הַסְכה. הנה העצים הירֻקים אשר לפני הַסכה. הנה האבן אשר עליה תשב. ועל האבן ממולה יושב יובב ומדַבר. מדוע היא זוכרת עתה את האבן? — ופתאם לא את הבקעה תראה, בלתי אם את נאות הדשא אשר עִם מורַד ההר. הדשא מְדֻבָּק אל המורד, והוא יָרֹק ככה. והצאן רועות. ויובב רובץ על הדשא בין הצאן, והיא רובצת על הדשא בין הצאן. אז תעביר עליה פתאם רוח הוֹלֵלות, והיא מתנפלת עליו בפתע פתאם ומתרפקת עליו ולוחצת אותו אל לבה, והוא רק יִשַק לה, יִשַק לה, יִשַק לה... איה עתה הצאן? — — —

כחולמת ישבה בתוך הַקֻבה אשר בירכתי האהל. אבל ביום השלישי בהיות הבקר באה האָמָה, אשר נתן אליצפן עִמה לשרת לפניה, ותפול לפניה על פניה ארצה.

— גברתי!

חגלה חָרדה מאד בשמעה את הַמִלה.

ואולם האמה הוסיפה: — גברתי! הלא יש עם לִבֵך עתה לגַלח את ראשֵך?

והאמה לא חִכתה לדברים, כי אם לקחה דומם את מִסְפָּרֶיהָ ואת תַעְרָה ואת כל כֵּלֶיהָ, ומקץ רגע העבירה את התער על ראש הנערה, והשערות החלו מעט מעט לנשׁר ארצה. תלתלים שלֵמים נכרתו, צַמות שלֵמות נפלו. גל גדול עשוי זהב שחוט רבץ על הארץ. חגלה הורידה את ראשה ותבט. אז באו לה פתאם דמעותיה ותרדנה לאִטן, והיא לא מחתה אותן. כאשר הקרו את משקל הַשֵׂער, והיה משקלו שלש מאות ושבעים וחמשה שקלים באבן העֵדה.

וביום החמישי באה האָמה וַתָבֵא את שַׂכּיניה ואת קְשוֹתיה, את מֶלְקָחֶיהָ ואת מְנַקִיוֹתיה ולֹג אחד שמן ותאמר: — גברתי! הלא תצוִי עתה לעשות את צִפָּרנַיִך? — וַתָחל לעשותם. את קצות הַצִפְּרנַים עשתה אֲרֻכות וצרות וראשיהם מלמעלה חַדים ולבָנים, והַלֹבֶן אשר מתחת לשרשי הַצִפֹּרֶן היה דק ומפעפע, ותמשח אותם מִשְחַת שמן ותתן עליהם שֶׁשַר זַךְ וַתָשֶם עליהם פוך מעשֵׂה גִגְבָר.

וביום השביעי הסירה האמה מעליה את שמלת שִבְיָהּ, את שַׂקָהּ ואת

וְיִתְרָן מן העבריות, וַיֵּדעו כי לא יתיצבו בפניו להתחרות עִמּוֹ במקנָתו.
ואליצפן נגש לאטו, והעבד הכושי העביר את השמיכה לשני צְדיה – והנשיא
לא דִבר קטנה או גדולה. רק עיניו נוצצו מאד ותהיינה יְרֻקות, וגידי
מצחו שׂרְגוּ פתאם מאד מתחת לעורו. רק עוד רגע בחנו עיניו את צוארה
ואת ערפה ואת מִבְנֶה מפרַקתה עד מתניה – אז נראה על שפתיו רִקּוֹ.
פתאם שלח את ידו וימהר וישַׁלם את מחירה, מאה וששים שקלים
כסף, ויקח אותה וַיֵּלַךְ. בלכתו נעו רגליו מעט.

ועַם רב יורד מן ההר, גדודים גדודים שלֵמים, איש ומקנָתו אשר קנה,
ותהי ההמֻלה גדולה מאד.

ובצֵלע ההר עומד אחד כהן על שׂוֹכַת עץ ומדַבר בקול גדול אל
הקהל, ויהי הקול הולך מקצֵה המחנה ועד קצֵה המחנה. ויש אשר נגש
אחד מן הקהל ויעמוד רגע וישמע:

„כי־תצא למלחמה על אויביך, ונתנוֹ אדני אלהיך בידיך ושבית שִׁבְיוֹ,
וראית בַּשִּׁבְיָה אשת יפת־תֹּאַר וחשקת בה ולקחת לך לאִשה – וַהֲבֵאתָהּ אל־תוך
ביתך, וגִלחה את־ראשה ועשתה את־צפרניה והסירה את־שמלת שִׁבְיָהּ
מעליה – –"

אנשים הלכו ואנשים באו. ויש אשר עברו ולא שָׂמוּ לב, ויש אשר
התיצבו רגע אחד תחתם וישמָעו. ואולם הכהן הוסיף וידבר:

„– – וְיָשבה בביתֶךָ, ובכתה את־אביה ואת־אמה ירח ימים, ואחר
כן תבוא אליה וּבְעַלְתָּהּ והיתה לך לאשה – –"

האנשים פנו וילכו ואנשים חדשים באו.

„– – והיה אם־לא חפצת בה – וְשִׁלַּחְתָּהּ לנפשה, וּמָכֹר לא תמכרֶנה
בכסף, לא־תתעמר בה, תחת אשר עִנִּיתָהּ". – – –

והעם פונה והולך.

ואליצפן בן־עזיאל יורד מן ההר גם הוא והולך לאִטו והנערה הולכת
על־ידו, ואולם שפתיו נַעֲווּ מאד. הנה עוד ירח ימים – על רַקָּתוֹ נגלה
פתאם גיד תכלת מִקְשָׁה אשר שׂרג כמו פתיל ברזל. בלכתו היה מקלו בידו –
פתאם הניף את המקל בחֵמה שפוכה על שִׁקְמָה עֲנֵפָה אשר עָמדה בדרך
ויך בכֹח עד כי נשמע רגע מסביב קול שרֵקה עזה, והעץ זע כֻּלּוֹ וירעש
והענפים הרכים נשרו ויפלו לארץ.

*

כחולמת ישבה לבַדה בתוך הַקֻּבָּה אשר בירכתי האֹהל, ועיניה רק
מביטות נִכְחָן ותקועות בִּירִיעוֹת העִזים אשר כִּסּוּ את צִדֵּי הַקֻּבָּה. יָרְאָה
לנפשה למוש ממקומה או להניע יד או רגל. יומם יָרַד האור מן החוץ
בעד האשנב וגם לפידים היו נתונים בתוך הַכַּדִּים ויאירו, ואולם על עיניה
היתה האפֵלה גדולה ועבֻתה, ולא רָאֲתָה. שלהבת הלפידים לחשה חרש ותתן
קול המֻלה דקה, ולא האזינה. הנה הקירות מסביב זרים ככה והקרקע זר
והַסִּפּוּן זר וכל יָתֵד וכל וָו היו לה זרים. אז התחזקה ותקם רגע ותגש
ותמַשש באצבעה קֶרֶס אחד או לֻלָאָה, וכרגע חָרדה האצבע לאחור, והנערה

אחור בתָם־לב ובדברי־אמת; בגבורה התעמר בה ובחזק־יד – והיא היתה פתאם ככבשה קטנה ותעצרהו. ככה עבר יום ועָבר שבוע, חלפו שני שבועות ושלשה. עוד מעט וגם ירח הימים א״שר נתון לה כחקה יעבור. הנה קץ השבוע השלישי...

וביום הראשון לשבוע הרביעי לא יכול עוד לכבש את נפשו עִמו. כה לו יֶרח? מה לו חקה? הן לא אָב לה ולא אֵם לבכּות אותם ירח ימים!– גידי רקותיו צבו. בעיניו בערה אש זרה. אימה השֵכה רבצה מסביב ותפול ותרד על כל איש או אשה אשר אליהם יֵרָאֶה.

והלילה היה אָפֵל מאד. בחוץ התהולל הסער, והסופה שרקה מן ההר ותהי כמו יֵלֵל. הכלבים נבחו. השועלים יִללו כל הלילה.

וכאשר החזיק בה, ידעה כי הפעם הזאת אין עוד מִפְלָט. בא הרגע האחרון. בצפרניה הלבָנים והארֻכּים שרטה שרטות בעור פניו וַתִקּור את עיניו – והוא לא יָדע. בשִניה החדות נשכה את ידיו עד זוב דמן – והוא לא שָם לב. בידיה האמונות דחתה אותו מלפניה ככל אשר יָכלה – וידיה קטנות ככה ורפות. ופתאם רפתה – –

והסערה עברה והסופה חדלה. לא נבחו עוד הכלבים והשועלים חדלו מיללתם. אז התהלך הירח על־פני חוג השמים...

ואולם בַבֹקֶר ראו כי נעלמה הנערה ואיננה. אז בקשו אותה בכל הגבול ולא מְצָאוּהָ, ויבקשוה שלשה ימים ושלשה לילות. ותהי הנערה נעלָמה – ואחר־כן שכחו אותה ולא זְכָרוּהָ.

*

בשנת הארבעים למסעי בני־ישראל במדבר, בחדש הראשון בשנה ההיא באחד בו בבֹקר־יום מצאו הרועים אשר רעו בשדה בין עטָרות ודיבון, והנה גופת נפש־אדם שוכבת בשדה בין הסבָכים כברת־ארץ קטנה משפת נחל יַבֹּק. הבשר היה מובס כֻּלוֹ עד בלתי הַכֵּר את יצורי הגו ואת הפנים, ורק בעמל יֻכַּר כי גופת אשה היא. רק אין זה כי אם הציפו המים את הנפש הזאת ויקיאוה אחרי שָכבה בנחל יָמים וחדשים רבים.

וכאשר עברה השמועה בקרב המחנה, וַתֵּהוֹם כל העדה. הנה חלל בשדה ואין יודע מי הִכה אותו. אז באו השוטרים והשופטים מכל פִּנה, וַיָחֵלו לדרש את הדבר, ויחקרו וידרשו שלשה ימים. ואולם איש לא ראה ואיש לא יָדע – ויחדלו. ואחר־כן החֵלה תכונה גדולה: באו זקני הערים הקרובות אל מקום מִשְכַּב החלל ועמם באו הכהנים ובני הלוים הרבים, כי בם בחר אלהים לשרתו ולברך בשמו, וימדו הזקנים אל כל הערים הקטנות והרבות אשר מסביב. בחבל־פשתים חדש מדדו אל יַעְזֵר ואל חשבּוֹן, אל אֶלְעָלֵה ואל נִמְרָה, אל עטְרות ואל דיבון, אל שְבָם ואל בְּעוֹן – אל כל הערים אשר מסביב. ואל נְבוֹ לא מדדו, כי רחוקה היא מעט ממקום המעשה. ככה מדדו, הלוך וְהַשלֵךְ את החבל, ותצא להם אלעָלה, כי הקרובה היא מכל הערים, והיא קרובה אל החלל מִדיבון בשלשים אַמה. וזקני אלעָלה ראו וימהרו ויביאו עִמם עֶגְלָה רַכּה, עֶגְלַת בָקָר היא אשר לא עֻבַּד בה

חַבְלָּה, ותְּחִל להלביש אותה פְּאֵר: סַדִין וכתֹנת תַּשְׁבֵּץ ומעיל רִקמה וחגורת כסף.
ובערב בא אליצפן.

בפעם הראשונה הביטה חגלה אל תארו ואל פניו: — היה כמו עֲנָק, גבוה וְכָבֵד ורחַב־בשר, והיא הגיעה רק עד חֶצְיוֹ ולמעלה מעט, ואולם כאשר הביטה בפניו נבהלה: נחיריו נִפחו בחזקה וינועו, ובעיניו לָהֲשה אֵש אשר החרידה אותה. כאשר נגש אליה וַיַּחזק בידה, עִצמה את שפתיה בכח לבלתי צְעֹק בקול מרֹב מכאוב אשר בא לה עִם לחץ כף ידו החזק.

ומני־אז בא יום יום, ויש אשר בא שלש וארבע וחמש פעמים — וידַבר ולא חדל.

היש לה אב כי תבכה אותו ירח ימים? — והנערה הניעה את ראשה בדממה: — לא. האֵם את אִמה תבכה? — וּבַלֵּט הנידה בראשה: — לא. היש לה דוד אשר לו נוֹעֲדָה ואותו תבכה? — „הלא את יובב הרגו לעיני!” צעקה פתאם הנערה קול גדול.

אליצפן נשא את עיניו. הביט כה וכה ולא יָדע ברגע הראשון למי הקול הזה — וישתומם. אֵי־מזה בא הכֹּח ליצור הקטן והדל הזה לצעוק בקול אשר כזה? אֵי־מזה בא לה הקול החזק והאדיר הזה? — כאשר הביט בפניה יירא את עיניה הֵחֵל לירוא מפניה.

ואולם ממחרת היום בא ויתאושש: — תָּסר־נא את זֵכר העלם ההוא מקרב לבה. הן המתים לא יקומו. והוא יהיה לה לאב ולרֵע ולבעל, טוב מעשרה חתָנים...

והנערה, אשר החרישה בכל־עת, היתה פתאם לבעלת־דברים ותדבר כאשר לא שמעו אזניו עד־עתה. כשטף מים כבירים סָערו המלים, והיא לא יכלה עוד לכבש אותן עִמה. ואולם אזניו שמעו רק אחת: — לא תהיה לאחר עד־עולם. עד־עולם לא תתן לאחר לנגוע בה, ואם נִתֹּח ינַתּח אותה לעשרה נתחים. בצפרניה הארכים תִקּוֹר את עיניו. באצבעותיה החדות תִּקּוֹב את צווארו ותחַנק לו...

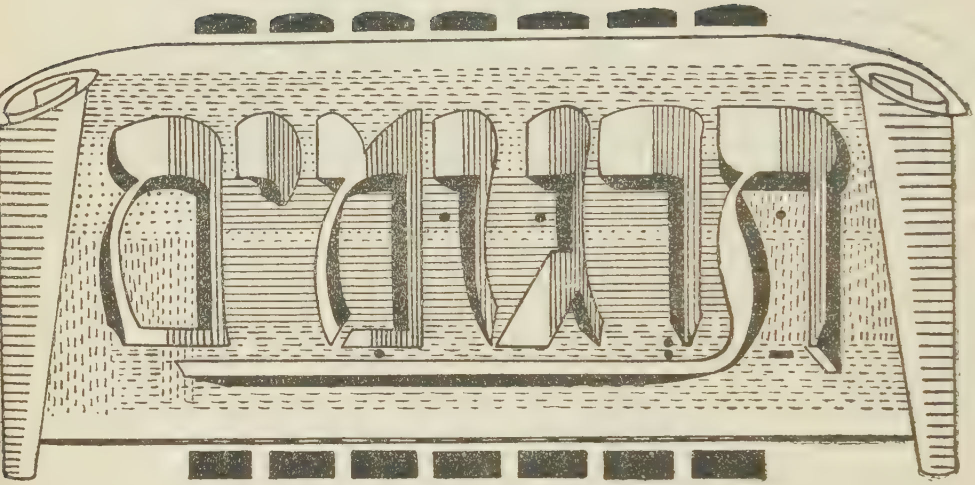
אליצפן לא יכול למנוע את שפתיו משחוק קל. כל המראה הזה וקִצְפָּה וַחֲרוֹנֶיהָ החִלו לעשות לו צחוק. הנערה הקטנה הזאת ורִפַת־הידים — הלא באצבעו האחת יכול לעשות בה ככל אשר יהיה עם לבו — והיא תהיה לו לבעלת־מלחמה!

ופתאם דִּברה בקול דממה: — ואם בכל־זה יגבר ממנה והיא לא תוכל לו, אז יֵדע־נא כי גם יום אחד תמים לא תחיה אחרי־זה. — כאשר הביט אל עיניה התחלחל.

ואחר־כן: — מה יתן ומה יוסיף לו אם את בְּשָׂרָהּ יכבש? הן רק בשר הוא, וזה רוחה לא יהיה לו עד־נצח.

ופתאם: — יחַכה־נא.

ויום יום מדי ערב סר אליה האֹהֱלה. רַכּות דִּבר אליה ויתחנן — והיא ענתה אותו קשות ובשפה ברורה; עַזות דבר אליה וכמפַקד — והיא בכתה לפניו ותתחנן על נפשה; בחלקות נִסה אליה ובמרמה — והיא השיבה אותו


בראשית

מעודה ואשר לא משכה עוד בעֹל, ויקחו את העֶגְלה ויוציאו אותה אל הדרך הפונה אל יַבּוֹק הנחל, כי אֵיתָן הוא, אשר בסביבותיו לא תֵעָבד האדמה ולא תִזָּרֵעַ. והנשים יָצאו מסביב וַיַּעדו את העֶגלה עֲדִי, כְּסוּי מַעֲטֶה לבן כֻּלּוֹ וארבע ציציות תכלת בארבע כנפות המעטה ופתיל ארגמן על צווארה. ושני בני לוִים, אחד מזה ואחד מזה, הנהיגו את העֶגלה, ותהי העגלה גועה בכל הדרך, הלוך וגעה, ויתנו לה מרגע לרגע מעט חציר לאָכלה, ואולם העֶגלה לא חדלה. אז באו עד שפת הנחל, והכהנים עומדים ומחַכּים, וימהרו ויחרדו לקראתה ויחזיקו בה ויורידוה עד קצה שפת הנחל האחרון. ושבעים זקנים עמדו על שפת הנחל, שלשים וחמשה מעבר מזה ושלשים וחמשה מעבר מזה, והכהנים בַּתָּוֶךְ שבעה, והם עומדים וכפות רגליהם טובלות במים, ורק הכהן הגדול עומד על האבן ופניו מָפְנִים אל הקהל. ומחנה הלוִים עומדים מאחרי הזקנים ובידיהם כִּיּוֹרֵי נחשת והכִּיּוֹרים מלאים מים להיות לרחצה. בעת ההיא והשוטרים עוברים בקרב הקהל וקוראים שלש פעמים: התקדשו — הֱיוּ נכונים, התקדשו — הֱיוּ נכונים, התקדשו — הֱיוּ נכונים! והעם עונה: התקדשנו — הננו נכונים!

ברגע הזה הובאה העֶגלה עד אֶל הכהן הגדול. ביד חזקה אחז הכהן בעֶגְלַת הַבָּקָר, וברגע אחד קָרַע מעליה את כְּסוּיָהּ ואת רבידהּ. רגע אחד לְהטה המאכלת בידו באור השמש על־פני העגלה ממול עָרְפָּהּ, ואחר־כן באה בפעם אחת בכח אל־תוך הערף. העגלה געתה רגע אחד בקול גדול וממשך ואחר־כן גנחה בקול צרוד וארך, ואחר־כן היתה פתאם דממה גדולה — וזרם ז׳ם חם זִנֵּק למעלה ואחר־כן שטף אל־תוך הנחל.

והלוים חרדו ברגע הזה מן הקצה והכִּיּוֹרים בידיהם, וירחצו הכהנים וכל הזקנים את ידיהם על העֶגלה הערופה, והמים התערבו בדם השוטף וישטפו אל־תוך הנחל. אז נשאו המתרחצים את ידיהם בקדש ואת עיניהם לטשו למרום, ובקול גדול ענו ואמרו איש לאחיו: ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו — ואיש את אחיו עונה בקול: ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו! והכהן הגדול לוטש את עיניו למרום ושפתיו תאמַרנה: כַּפֵּר לעמך ישראל אשר פדית, אדני, ואַל תתן דָּם נקי בקרב עמך ישראל! וששת הכהנים עונים אחריו: וְנִכַּפֵּר להם הדם!

ובין הכהנים מִקָּצה עומד אליצפן בן־עזיאל ופניו לְבָנים מעט, וגם הוא רוחץ את ידיו במַעַל עינים על העֶגלה הערופה, ושפתיו נעות: ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו — ואולם המלים מתות על שפתיו ולא תִשָּׁמַענה.

אבל בעוד רגע אחד התאושש: — הלא רק עֶגְלָה עֲרוּפָה.

ואת הָעֶגְלה הערופה נשאו וישרפוה ואת גופת המתה לקחו ויקברוה בצלע ההר.

אלגיות רומיות

מאת י. וו. גטה

I

דַּבְּרוּ־נָא, אַבְנֵי־הַקִּיר, וַעֲנוּ לִי, אַרְמְנוֹת־רָמִים!

רְחוֹבוֹת, רַק הֶגֶה הֲגוּ! גֶּנְיוּס, אֵינְךָ עוֹד זָע?

אָכֵן יֵשׁ נֶפֶשׁ תְּפַעֵם אֶת חוֹמוֹתַיִךְ הַקְּדוֹשׁוֹת,

רוֹמָא הַנִּצְחִית; אַךְ לִי יִדּוֹם עוֹד חֶרֶשׁ הַכֹּל.

הוֹי, מִי־זֶה יִלְאַט לִי אֵי הַחַלּוֹן הַהוּא, בּוֹ אַבִּיטָה

יוֹם אֶחָד יִקְרַת־הַדְּמוּת, בְּלַהֲבָה אֶעֱלֶה בְגִיל?

הַעוֹד לֹא אָחוּשׁ הַשְּׁבִילִים, יוֹם־יוֹם עַל־פְּנֵיהֶם אֶתְהַלֵּךְ

הָלוֹךְ אֵלֶיהָ וָשׁוֹב, בַּאֲבֹד לִי חֶמְדַּת הַזְּמָן?

עוֹד בְּהֵיכָלוֹת וֶחֳרָבוֹת וְעַמּוּדֵי־הַשַּׁיִשׁ אֶתְבּוֹנֵן,

כַּאֲשֶׁר יִתְבּוֹנֵן הַתַּיָּר, הַשּׁוֹאֵף לָדַעַת הַכֹּל;

אוּלָם חִישׁ קֵץ לְכָל־זֶה, וְהָיָה לִי הֵיכָל רַק אֶחָד:

הֵיכַל הָאַהֲבָה לֵאמוֹר, בְּחִירָיו יָבֹאוּ רַק בּוֹ.

אָכֵן אַתְּ עוֹלָם מָלֵא, רוֹמָא, אַךְ בְּאֵין אַהֲבָה

עוֹלָם לֹא־עוֹלָם יְהִי, וְהָיְתָה גַם רוֹם אָז לֹא־רוֹם.

ראשׁ־שַׁעֲשׁוּעֶיהָ הַזָּר, בֶּן־חוֹרִין וְאַמִּיץ־לֵבָב, זֶה
שִׂיחוֹ עַל שֶׁלֶג וּכְפוֹר וְהָרִים וּבָתֵּי־הָעֵץ;
חַם לָהּ מִלַּהֲבוֹת הָאֵשׁ, אֲשֶׁר בְּדָמוֹ הִצִּיתָה,
תָּשִׂישׂ כִּי לֹא יוֹקִיר זְהַב כִּיסוֹ כְּהוֹקִיר בֶּן־רוֹם.
מָלֵא דֶשֶׁן שֻׁלְחָנָהּ וּמֵיטַב הַשְּׂמָלוֹת לְבוּשָׁהּ
וְרֶכֶב לֹא יֶחְסַר, אֲשֶׁר יוֹבִילָהּ אֶל בָּתֵּי־הַשִּׁיט;
תָּגִיל הָאֵם וְהַבַּת עַל הָאוֹרֵחַ מִצָּפוֹן,
וְשֶׁעָבַד לַבַּרְבַּר הַזָּר חֵיקָהּ הַחַם שֶׁל בַּת־רוֹם.

II

כַּבְּדוּ אֲשֶׁר תְּכַבֵּדוּ! אָנֹכִי—מָצָאתִי לִי מִסְתּוֹר!
גְּשֵׁי־הַחֵן וְאַתֶּם שׁוֹעִים יְדוּעִים לְשֵׁם,
שַׁאֲלוּ לִשְׁלוֹם כָּל־דּוֹד וְעַל־כָּל־דּוֹדָה מִלִּים הַכְבִּירוּ,
וְלַחַץ הַשִּׂיחָה כִּי־תַם וְהֵחֵל הַמִּשְׂחָק בְּלִי־גִיל.
שָׁלוֹם אֹמַר לַכֹּל, לְמִקְטַנְּכֶם וְעַד גְּדוֹלְכֶם,
אֲשֶׁר הֲבֵאתֶם יוֹם־יוֹם לְבָבִי עַד יֵאוּשׁ כִּמְעַט.
הִזָּרוּ לָכֶם, בְּכַוָּנָה וּלְתֻמְּכֶם, עַל־כָּל־דֵּעָה שְׁגוּרָה,
זוּ אֶת הַנּוֹדֵד רוֹדֶפֶת עַל־פְּנֵי אֵירֹפָּה בְּאָף.
כֹּה גַּם הַפִּזְמוֹן מִלְּבְרוֹ רָדַף כָּל בְּרִיטִי נוֹסֵעַ
לְמִן פָּרִיז וְעַד לִיבוֹרְנָה וּמִלִּיבוֹרְנָה וְעַד רוֹם,
וְהָלְאָה עַד עִיר נֵיאַפֹּלִי, וְלוּ חָתְרָה עַד סְמִירְנָא סְפִינָתוֹ—
מַלְּבְרוֹ מְצָאָהוּ גַּם שָׁם! מְצָאָהוּ הַפִּזְמוֹן בַּחוֹף!
כֹּה עִם כָּל־מִדְרַךְ כַּף־רַגְלִי נִלְאֲתָה אָזְנִי מִשְּׁמֹעַ
תְּלוּנוֹת הָמוֹן וָעָם, תְּלוּנוֹת עַל יוֹעֵץ וָשָׂר.
עַתָּה יִבָּצֵר מִכֶּם לְגַלּוֹת אֶת סֵתֶר־מִקְלָטִי,
זֶה לִי בְּחֶסֶד־מְלָכִים חֲנָנִי מָגִנִּי אַמּוֹר.
פֹּה בְּאֶבְרָתוֹ עָלַי יְסוֹכֵךְ; לֵב הָאֲהוּבָה,
לְרוֹם נֶאֱמָנָה, מֵחֲרוֹן הַגַּלִּים[1] לֹא תֵדַע חִתָּה;
אֵין לָהּ וּלְמִקְרֵי הָעֵת—לִבָּהּ לִבְחִירָהּ רַק יִדְאַג,
לַעֲשׂוֹת אֶת חֵפֶץ הָאִישׁ, כָּל אַהֲבָתָהּ רַק לוֹ.

[1] רמז לריבולוציה הצרפתית.

IV

יִרְאֵי־שָׁמַיִם הַמְאַהֲבִים — כָּל־הַדִּימוֹנִים דֹּם נַעֲרִיץ,
נְכַבֵּר פְּנֵי כָּל־אֵל וּלְחֶסֶד כָּל־אֵלָה נְחַל
וְכָכָה נִשְׁוֶה לָכֶם, מְנַצְּחִים רוֹמָאִים, בִּבְנוֹתְכֶם
לְאֵלֵי כָּל־לָשׁוֹן וָעָם בְּתוֹכְכֶם הֵיכָל וּזְבוּל,—
אִם מִנִּי חֵמָר בַּזֶּלֶת, שְׁחוֹרִים וְקוֹדְרִים, הַמִּצְרִי,
אוֹ אִם יְוָנִי מִשֵּׁשׁ לָבָן בְּחֵן אוֹתָם צָר.
אָכֵן לֹא יֵרַע לְבַב בְּנֵי־הַנֵּצַח עָלֵינוּ, אִם מֵיטַב
סַמֵּי הַלְּבוֹנָה וְהַמּוֹר לְאַחַת מִקְּהָלָם נַקְטִיר.
כֵּן, אָנוּ מוֹדִים לִפְנֵי הָאֵלִים: בַּאֲרֶשֶׁת שְׂפָתֵינוּ
בֹּקֶר וָעֶרֶב יוֹם־יוֹם לְאַחַת נְכַוֵּן הַלֵּב.
פַּעַם בְּפַעַם לִכְבוֹד הַנַּעֲרָצָה חַגֵּי־מִסְתּוֹרִין
נַעֲרֹךְ בְּהוֹלְלוּת־גִּיל וּבְדִמְמַת־קֹדֶשׁ וָסוֹד.
וְאִם גַּם יָדַעְנוּ, כִּי חֵטְא זֶה וְעָוֹן פְּלִילִי, וְעוֹרַרְנוּ
חֲמַת הָאֶרִינִיּוֹת, נְשֵׁי־הַבַּלָּהוֹת, עָלֵינוּ, וְאִם
צִיאוּס בְּאַפּוֹ בְּעַד מַעֲשֵׂינוּ גְּזַר־דִּינוֹ הָאָיֹם
יוֹצִיא, וְרִתַּקְנוּ אֶל־כֵּף — לִבֵּנוּ לְאֵלַת־הַחֵן.
בַּת־הַמִּקְרֶה זֶה שְׁמָהּ, הַכִּירוּ אוֹתָהּ לָדַעַת:
פַּעַם בְּפַעַם בִּדְמוּת אַחֶרֶת לְעֵינֵינוּ תִּתְגַּל.
בַּת פְּרוֹטֵיאוּס, אֶפְשָׁר, הִנֶּהָ וְאִמָּהּ הִיא תֵּטִיס,
בְּעָרְמַת־לְבָבָם הֲמוֹן גִּבּוֹרִים לָכְדוּ בַּפַּח.
כָּכָה גַם תּוֹלִיךְ הַבַּת שׁוֹלָל כָּל כּוֹשֵׁל וָפֶתִי;

III

אַל־נָא יַךְ אוֹתָךְ לְבָבֵךְ, רַעְיָה, כִּי חִישׁ לִי נִשְׁמַעַתְּ!
בְּעֵינַי הֵן לֹא נִקְלֵית וְלֹא אֶחְשֹׁב עָלַיִךְ כָּל־רָע;
שׁוֹנִים הֵם חִצֵּי אֲמוֹר: אֵלֶּה רַק יִשְׂרְטוּ שְׂרִיטָה
וְרַעֲלָם יְפַעְפַּע וְיַחֲלִיא יָמִים עַל־יָמִים הַלֵּב;
אוּלָם אַדִּירֵי־מָעוּף וּלְטוּשֵׁי־שֵׁן יַחְדְּרוּ אֵלֶּה
אֶל לֵב הַשֵּׁנִי בְעֹז וְהִבְעִירוּ כְּרֶגַע הַדָּם.
בְּתוֹר הַגִּבּוֹרִים, בְּהִתְעַלֵּס אֵלִים וְאֵלוֹת בַּאֲהָבִים,
רָאֲתָה עַיִן וַתֶּחְשַׁק, חָשְׁקָה—וַתִּפְרֹץ כָּל־גְּבוּל.
תֹּאמְרִי, כִּי נִמְלְכָה הַרְבֵּה בְדַעְתָּהּ אֵלַת־הָאַהֲבָה,
עֵינָהּ כִּי נָשְׂאָה לְאַנְחִיזֶס בְּחֹרֶשׁ־אִידָאָה הֶעָב?
לוּ הִכְּתָה לוּנָה עַד־בּוֹשׁ וְלֹא נָשְׁקָה אֶת דּוֹדָהּ הַנִּרְדָּם,
וְקִנְאָה אַבְרוֹרָה בָהּ חִישׁ וְעוֹרְרָה אוֹתוֹ מִשְּׁנָת.
הֵירוֹ כִּי נָתְנָה אֶת עֵינָהּ בְּלֵיאַנְדְּרוֹס בַּמִּשְׁתֶּה, וַיָּטֶל
בְּחֹם אַהֲבָתוֹ אֶת־עַצְמוֹ בִּמְצֻלוֹת גַּלֵּי־הַלֵּיל.
רֵיָה סִילְבִיָּה, מִבְּנוֹת הַנְּשִׂיאִים, אֶל שְׂפַת הַטֶּבֶר
יָרְדָה מַיִם לִשְׁאֹב, וַיֹּאחַז בְּחָשְׁקוֹ בָהּ אֵל.
כֹּה הוֹלִיד בָּנָיו מַרְס! וְאֶת־הַתְּאוֹמִים הֵינִיקָה
זְאֵבָה מִיַּעַר, וְרוֹם נִקְרְאָה גְּבֶרֶת־כָּל־עָם.

V

נָחָה הָרוּחַ עָלַי בְּאֶרֶץ־הַשִּׁיר הָעַתִּיקָה,
חֵן עוֹלַם־קֶדֶם וַהֲדַר יָמֵינוּ רַק פֹּה לִי יִתְגַּל.
פֹּה אַקְשִׁיבָה עֲצַת נְבוֹנִים וּבְשִׁירַת קַדְמוֹנִים
אֶהְגֶּה בְּחֵשֶׁק יוֹם־יוֹם, אֶטְעַם אֶת טַעְמָם לֹא פָג.
אָכֵן הַלֵּילוֹת לְאָמוֹר מְקֻדָּשִׁים וְהִיא יַעֲסִיקֵנִי,
וְאִם גַּם לְקוּיָה תוֹרָתִי, אָשְׁרִי שׁוֹפֵעַ וָרָב.
וְכִי לֹא אַשְׂכִּילָה, בְּחֵיק הָאֲהוּבָה כִּי־תָתוּר כַּף־יָדִי
וְצָנְחָה בְּמוֹרַד יְרֵכָהּ תַּבְנִית וְצוּרָה לִלְמֹד?
אָז רַק אָבִינָה הַשַּׁיִשׁ: צוּרָה לְצוּרָה אֲדַמֶּה,
בְּעַיִן מְמַשְׁשָׁה אֶסְתַּכֵּל וּבְיָד מִסְתַּכֶּלֶת אֲמַשׁ.
לְבִטּוּל־תּוֹרָה בַּיּוֹם אִם יֵשׁ תְּבִיאֵנִי רַעְיָתִי,
עִמָּהּ שִׁלּוּמִים בַּלַּיִל וְנָכוֹן בְּיָדָהּ הַגְּמוּל.
הֵן לֹא בִנְשִׁיקוֹת לְבַד נְבַלֶּה, בִּתְבוּנוֹת נָשִׂיחַ;
תִּישַׁן אֶת־שְׁנָתָהּ וַאֲנִי אֶשְׁכַּב וְאַעֲמִיק חֵקֶר.
יֵשׁ גַּם בִּזְרוֹעוֹת־הַחֵן בִּמְלֶאכֶת־הַשִּׁירָה הָגִיתִי,
וְאֶת הַהֶכְסַמֶּטְרִים לְאַט בְּיָד מְנַגֶּנֶת עַל־גַּב
הַנְּאֶהָבָה סָפַרְתִּי. בִּשְׁנָתָהּ חֶמְדוֹת נוֹשֶׁמֶת
וְהֶבֶל־פִּיהָ הַחַם יְלַהֵט לְבָבִי עַד־תְּהוֹם.
אָמוֹר אֶת לַהַב הַנֵּר יַעַל וְזָכַר הָעִתִּים
בְּכַהֲנוֹ כָּכָה לִפְנֵי הַטְּרִיוּמְבִירִים שֶׁלּוֹ 1).

1) Triumviri amoris — שלשת משוררי האהבה: קַטּוּל, טִבּוּל פְּרוֹפֶּרְץ.

לָצוֹן לָהּ תַּחְמֹד בַּנֹּם וְתַחֲלֹף עַל־פְּנֵי הָעֵר;
לִבָּהּ לְגֶבֶר עַז־לֵב וּלְרַב־פְּעָלִים תְּשׁוּקָתָהּ,
אֵלָיו תִּכָּנַע וְלוֹ תָאִיר פָּנֶיהָ בְּגִיל.
פַּעַם הוֹפִיעָה גַם לִי, נַעֲרָה שְׁזוּפַת־הַפָּנִים,
שְׂעַר־רֹאשָׁהּ שָׁחוֹר מִשְׁחוֹר בְּשֶׁפַע עַל מִצְחָהּ, לָהּ רַךְ:
מִקְלָעוֹת תַּלְתַּלֵּי־הַהוֹד עִטְּרוּ אֶת חֶלְקַת צַוָּארָהּ,
סִלְסְלוּ פְּרוּעוֹת בְּחֵן וְעָנְדוּ אֶת חֶמְדַּת־הָרֹאשׁ.
וַאֲנִי חִישׁ הִכַּרְתִּיהָ, וָאֶתְפֹּשׂ אֵת הַמִּתְחַמֶּקֶת,
מַהֵר חִבְּקָה גַּם־הִיא וַתִּשַּׁק בְּעַנְוַת־חֵן לִי.
הוֹי, מָה־אֻשַּׁרְתִּי! אַךְ הַס, עָבְרוּ הַיָּמִים הָהֵם לִי,
וּבִקְוֻצּוֹת בַּת־רוֹם אֶסּוֹר אָנֹכִי כַּיּוֹם.

תִּקְצֹף לְמַרְאֶה עָלַי, כִּי תֹאמַר לַעֲזֹב אוֹתִי כְּבָר.
לֵךְ־לְךָ! אֵין אַתֶּם רְאוּיִם לַנָּשִׁים! נוֹשְׂאוֹת אֲנַחְנוּ
אֶת פְּרִי־הַבֶּטֶן וְכֵן נִשָּׂא הָאֵמוּן בַּלֵּב.
אוּלָם אַתֶּם, הַגְּבָרִים, עִם אוֹנְכֶם וְחֶשְׁקְכֶם יַחַד
אֶת אַהֲבַתְכֶם תָּרִיקוּ בֵּין זְרוֹעוֹתֵינוּ גַּם־חִישׁ!״
כָּכָה דִּבְּרָה אֵלַי הָאֲהוּבָה וַתִּקַּח עוֹלָלָהּ,
אִמְּצָה אוֹתוֹ לַלֵּב, וּבְעֵינָהּ הַדִּמְעָה תִּפַּף.
הוֹי, מַה־נִּכְלַמְתִּי אֲנִי, כִּי דִּבַּת אַנְשֵׁי־תְכָכִים
לְהַאֲפִיל יָכְלָה כִּמְעַט תֻּמַּת הָעַיִן הַזֹּאת!
עוֹמְמָה, קוֹדְרָה הָאֵשׁ וְעוֹטָה עַנְנֵי־עָשָׁן,
מַיִם כִּי יִתְּכוּ אֶל תּוֹךְ הַמְּדוּרָה רֶגַע רַק קַל;
אוּלָם תִּטַּהַר חִישׁ וְהִבְרִיחָה אֶת אֵדֵי הַקַּדְרוּת,
וְשִׁבְעָתַיִם בְּעֹז תִּפְרֹץ לַהֶבֶת־הָאוֹר.

VI

„אֵיכָה תַדְאִיב, הָאַכְזָר, בְּמִלִּים כָּאֵלֶּה אֶת־לִבִּי?
הֲיֵשׁ כִּי בְאַרְצְךָ כָּל הַמְאַהֲבִים דַּרְכָּם בְּכַךְ?
אֶשָּׂא אֶת דִּבַּת הָעָם, כִּי אָמְנָם לֹא חַפָּה מִפֶּשַׁע
כָּלִיל אָנֹכִי, אַךְ חֵטְא לִי אֶחָד: הָאַהֲבָה לָךְ.
שְׂמָלוֹת אֵלֶּה עָלַי לִשְׁכֶנְתִּי הַמְקַנְּאָה תָעֲדֶנָה,
כִּי הָאַלְמָנָה לֹא עוֹד תְּאֶבַל לְבַעְלָהּ הַמֵּת.
כַּמָּה פְעָמִים לְאוֹר הַיָּרֵחַ הֵן סַרְתָּ אֶל מְעוֹנִי,
אָפוֹר, עוֹטֶה מְעִיל־שְׁחוֹר, וּמְעֻגָּל הַשֵּׂעָר לָרֹאשׁ.
אִם לֹא מִלָּצוֹן אֲפֵר כֹּהֲנִים בְּעַצְמְךָ בָּחַרְתָּ?
אוֹמְרִים: הַסְּגָן בָּא אֵלַי — וְאַתָּה הוּא אוֹתוֹ הַסְּגָן!
בְּעִיר־הַכְּמָרִים כְּרוֹם, לֹא יַאֲמִין אִישׁ, כִּי יְסֻפַּר,
אָכֵן נִשְׁבַּעְתִּי: אַף־אִישׁ חֵיקִי לֹא חִבֵּק מֵהֶם.
בַּת־עֲנִיִּים הָיִיתִי וּמַתְעִים הֵרִיחוּ אֶת־צְעָדַי:
פַלְקוֹנְיֵרִי בְעֶבְרִי נָתַן בִּי עֵינָיו מֵאָז,
גַּם סַרְסוּרוֹ שֶׁל אַלְבַּנִי עָקַף עָלַי בְּפִתְקָאוֹת,
לְאוֹסְטִיָה, חָפֵץ, אוֹ לְאַרְבַּע־הַבְּאֵרוֹת אוֹתִי לִמְשֹׁךְ,
אוּלָם לַשָּׁוְא פָּרַשׂ פַּח לְרַגְלָי. מֵעוֹדִי תִעַבְתִּי
בְּכָל־לִבִּי פִּזְמְקֵי־סְגֹל וּפִזְמְקֵי־אֹדֶם גַּם־הֵם.
כִּי „סוֹפְכֶן, נְעָרוֹת, לִנְפֹּל בָּרֶשֶׁת" — כֹּה אָבִי יְדַבֵּר,
וְאִם אָמְנָם הָיְתָה הָאֵם פָּחוֹת מַקְפִּידָה עַל־כָּךְ.
וְהִנֵּה נְבוּאַת הָאָב נִתְקַיְּמָה: גַּם־אַתָּה רַק קֶצֶף

מְגֵי אֹלִימְפּוּס הָהָר שׁוּב אֱלֵי שְׁפַל־תְּהוֹם!

„פִּיתָן, לְאָן יִשָּׂאֲךָ רוּחֶךָ?“ הוֹי, סְלַח־נָא, מְרוֹמַי

קַפִּיטוֹלִיוֹן הָהָר כְּהַר־הָאֹלִימְפּוּס הֵם לָךְ.

תֵּן לְהִסְתּוֹפֵף לִי פֹּה, יֻפִּיטֶר, וְהֶרְמֶס יְלַוֶּה

אוֹתִי לָאוֹרְקוּס עַל־פְּנֵי קֶסְטִיוּס אַחֲרֵי־זֶה דּוּם.

VII

הוֹי, מָה־הִצְהִילָה עִיר רוֹם לְבָבִי! כִּי אֶזְכְּרָה עִתִּים
עֵת עָלַי קָדַר הַיּוֹם בְּיַרְכְּתֵי צָפוֹן הַקָּר,
שְׁחָקִים עֲגוּמִים עָלַי קָדְקֳדִי וּלְבָבִי מַכְבִּידִים,
עוֹלָם אֵין צֶבַע וּדְמוּת סָבִיב לַכּוֹשֵׁל אָז נָח,
וַעֲלֵי נַפְשִׁי וַעֲלֵי רוּחִי הַשּׁוֹמְמָה תָּמִיד
חוֹתְרִים שְׁעִפַּי בַּלָּאט, שְׁבִילִים אֲפֵלִים לָתוּר.
וְהִנֵּה הֵאִיר לִי בְּרַק הָאֶתֶר הַבָּהִיר עַל רֹאשִׁי
וְחֶסֶד פֶּבּוּס הָאֵל צְבָעִים וְצוּרוֹת לִי צָר.
צְלוּל הַכּוֹכָבִים הַלַּיִל וּפוֹזֵז בִּנְגִינוֹת עֲנֻגּוֹת
וְנֹגַהּ הַסַּהַר לִי טוֹב מִשֶּׁמֶשׁ הַצָּפוֹן בַּיּוֹם.
אֹשֶׁר מָה־רַב לְבֶן־חֲלוֹף! הַאֵין זֶה חֲלוֹם? הֲבָאתִי
לְבֵיתְךָ, יְפִּיטֶר הָאָב, וּזְבוּלְךָ יְגוֹנֵן עָלָי?
הוֹי, פֹּה אֶשְׁתַּטַּח וַאֲחַל בְּיָדַיִם שְׁלוּחוֹת אֵלֶיךָ:
אָנָּא, יְפִּיטֶר קְסֶנִיּוּס, הַטֵּה אֶת־אָזְנְךָ לִי!
נִבְצְרָה מִמֶּנִּי לָדַעַת, אֵיךְ בָּאתִי אֶל הֵיכַל קָדְשֶׁךָ;
אֶחֱזֶה הֶבִּי בְּנָד וַתְּבִיאֵהוּ לְאוּלַמֵּי־הַהוֹד.
אֵין זֹאת כִּי הָרֵם אֶל־עָל צִוִּיתָ אַחַד הַגִּבּוֹרִים,
וְטָעוּת הָיְתָה בִידֵי הַנָּאוָה? כַּפֶּר־נָא, אֵל!
כָּכָה גַם בִּתְּךָ פוֹרְטוּנָה, הַטּוֹבוֹת שֶׁבְּמַתְּנוֹת הָאֱלִים
תִּתֵּן, כְּנַעֲרָה אֵת אֲשֶׁר לָהּ יוֹכִיחַ הַלֵּב.
אִם אַתָּה אֵל אוֹהֵב־גֵּר? אַל־נָא אֶת־אוֹרְחֲךָ תּוֹרִיד

IX

בָּאוֹר־בָּצִיר תָּאִיר הָאֵשׁ עַל כִּירַת־הַכְּפָר הָעֲרֵבָה,
רוֹעֲשָׁה, חוֹרְקָה בְעֹז וְהוֹמָה בִזְרְדֵי־הָעֵץ.
עֶרֶב זֶה תָּבִיא גִיל־מִשְׁנֶה לִי: טֶרֶם תְּאֻכַּל הַחֲבִילָה
וְהָפְכָה גֶחָלִים עַד־תֹּם תַּחַת הָאֵפֶר הַדַּק,
בָּאָה הַנַּעֲרָה הַחֲבִיבָה. אָז יַעֲלֶה לַהַט הַזְּרָדִים
וְחַם הַלַּיְלָה וִיהִי נֶהְדָּר לָנוּ כְּחָג.
לְמָחֳרָת תַּשְׁכִּים מְהִירָה וְעָזְבָה יְצוּעַ־הָאַהֲבָה,
תָּשׁוּב וְעוֹרְרָה חִישׁ בָּאֵפֶר אֶת לַהֲבֵי הַחֹם.
כִּי שְׁאָר־מַתָּת עַל־כֹּל חָנַן אָמוֹר אֶת־הַשּׁוֹבֵבָה,
לָשׁוּב וּלְהַלְהִיב אֵשׁ־גִּיל, זוּ שָׁקְעָה בָאֵפֶר כִּמְעַט.

VIII

עֵת אַתְּ, אֲהוּבָה, לִי סָחָה, אֲשֶׁר לֹא נָשָׂאת בְּיַלְדוּתֵךְ
לִפְנֵי רוֹאַיִךְ חֵן, וַתָּבָז גַּם אִמֵּךְ לָךְ אָז,
עַד כִּי בַּסֵּתֶר גָּדַלְתְּ וַתַּעֲלִי פוֹרַחַת – אַאֲמִינָה:
יִנְעַם לִי אוֹתָךְ אֲשׁוּ כְּיֶלֶד לֹא־מוּבָן וָזָר.
הֵן חָסֹר יֶחְסַר גַּם צִיץ־הַגֶּפֶן תֹּאַר וָצֶבַע,
יַבְשִׁיל עֲנָבוֹ, – לְבַב אֲנָשִׁים יְשַׂמַּח נָאֵל.

בת־גלים

בלדה מאת אדם מיצקביץ

מִי זֶה הַנַּעַר יְפֵה־הָעֵינַיִם —
וּמִי זֹאת עַל־יָדוֹ הַבְּתוּלָה?
לְאוֹר פְּנֵי־יָרֵחַ מְטַיְּלִים הַשְּׁנַיִם
עַל חוֹף בְּרֵכַת סְבִיטֶז׳ הַכְּחֻלָּה.

הִיא דֻבְדְּבָנִים לוֹ נוֹתְנָה מְסַלָּה —
וְהוּא מוֹסִיף פְּרָחִים עַל זֵרָהּ;
וַדַּאי אֲהוּבָהּ זֶה נַעַר־הַמַּעְלָה,
וְהִיא לוֹ — אֲהוּבָה וַחֲבֵרָה.

לְעֵת רָאיוֹן, עֵת לַיִל, יָבוֹאוּ יִתְרָאוּ,
וְהָאַלָּה הַזֹּאת הִיא הָעֵדָה.
צַיָּד הַנַּעַר, בַּיַּעַר פֹּה נָע הוּא,
וּמִי זֹאת הַנַּעֲרָה? לֹא אֵדָע.

מֵאַיִן הִיא בָאָה? — מִי יַחְקֹר כָּל־שַׁעַל!
אָן תֵּלֵךְ? — מִי חָכָם וְיֵדַע!

IX

אֲלֶכְּסַנְדֶּר וְיוּלְיוּס קֵיסָר וְהַיְנְרִיךְ וּפְרִידְרִיךְ הַגְּדוֹלִים
עַד חֲצִי תְהִלָּתָם לִי נָתְנוּ בְחֵפֶץ־לֵבָב,
לוּ לַיְלָה אֶחָד לְאִישׁ וָאִישׁ תֵּת יְצוּעַי גְאוֹתִי.
אַךְ הַמִּסְכֵּנִים! יַד אוֹרְקוּס תִּכְבַּד עֲלֵיהֶם בְּעֹז.
שְׂמַח אֵפוֹא כָּל־עוֹדְךָ חַי בְּמִשְׁכְּנוֹת־אַהֲבָה הַחַמִּים,
בְּטֶרֶם אֶת־רַגְלְךָ הַמְּהִירָה יַרְטִיב הַלֵּתֵי הַקָּר.

תרגם יעקב פיכמן.

„מִיּוֹם זֹאת הוֹרַנִי הָאָב — לֹא אַאֲמִינָה
לְמַלְכֵיכֶם הַמְּשׁוּחוֹת בַּשֶּׁמֶן;
אוּלַי הָיִיתִי נֶעְתֶּרֶת לַתְּחִנָּה —
אוּלָם הֲתִהְיֶה לִּי נֶאֱמָן?"

שָׁמַע הַדְּבָרִים וַיִּכְרַע הַנַּעַר,
קָח עָפָר מְלֹא הַחָפְנַיִם,
וַיִּשָּׁבַע לַשַּׁחַת לְאוֹר קֹדֶשׁ, אוֹר סַהַר,
הוּא נִשְׁבַּע — וְאוּלָם הֲיָקִים?

„הַצַּיָּד, הַצַּיָּד, רְאֵה הִזְהַרְתִּיךָ:
שְׁמוֹר בְּרִיתְךָ לַנַּעֲרָה הָאַחַת,
אִם תָּפֵר הַשְּׁבוּעָה, אִם כָּזָב בְּפִיךָ —
מוֹת תָּמוּת, מוֹת תָּמוּת לַשַּׁחַת!

„מוֹת נָבָל לְמֵפִיר הַשְּׁבוּעָה — וּמְאֵרָה!"
כֹּה דִבְּרָה, וּבְטֶרֶם יְבִינָהּ —
וַתַּחֲבֹשׁ הַפּוֹחֲזָה לְרֹאשָׁהּ אֶת זֵרָהּ,
וַתַּעֲבֹר לָהּ כַּאֲשֶׁר הִסְכִּינָה.

הִיא עָבְרָה, הַקַּלָּה, הִיא עָבְרָה, הַחֲמוּדָה,
מִי גֶבֶר — וְאוֹתָהּ יְצוֹדֵד?
שָׁוְא נִסָּה הַדְּבִיקָה, שָׁוְא נֶחְפַּז לְצוּדָהּ, —
אֵינֶנָּה — וּבוֹדֵד הוּא, בּוֹדֵד.

אֵינֶנָּה, — וְחֶרֶשׁ בְּתוֹךְ הַדּוּמִיָּה
בַּיַּעַר הוּא שָׁב עַל־עֲקֵבָיו;

כְּצִיץ־רֶקֶב הָעוֹלֶה בַּבְּרֵכָה כֵּן תַּעַל,
וּכְרֶשֶׁף בַּלַּיִל אֹבֵדָה.

„אַתְּ פִּתְרִי לִי רָזֵךְ, הַבַּת הַנִּלְבָּבָה,
מַה־בֶּצַע כִּי בְסוֹדוֹת אֶסָּבֵךְ?
אֵיזֶה הַדֶּרֶךְ בָּאת אֵלַי, הַנָּאוָה,
וְאַיֵּה בֵּית אִמֵּךְ וְאָבִיךְ?

„חָלַף הוֹד־קַיִץ וּזְהַב־שִׁמְשׁוֹ דוֹעֵךְ,
עֵת גֶּשֶׁם וְקָרָה הִגִּיעָה;
הַאֻמְנָם לִי תָּמִיד לְחַכּוֹת לְבוֹאֵךְ
עֲלֵי חוֹפֵי שְׁמָמָה וּשְׁאִיָּה?

„הֲתָמִיד בַּיְּעָרִים אַתְּ תּוֹעָה כְּאַיָּלָה
וּכְצֶלֶם מְשַׁחַת, הָרִיבָה?
הִשָּׁאֲרִי אֶת אִישׁ, נַפְשׁוֹ אֲהֵבָה לָּךְ מִלְּיְלָה,
הִשָּׁאֲרִי אִתִּי, חֲבִיבָה!

„הֵן בֵּיתִי לֹא רָחוֹק, בְּלֶב־חֹרֶשׁ יִסָּתֵר,
בַּעֲבִי סִבְכֵי אַלּוֹת וָאֳרָנִים,
שָׁם מוּכָן לִשְׁנֵינוּ דֵּי חָלָב, דֵּי בָשָׂר,
וּפֵרוֹת לָרֹב שָׁם מוּכָנִים".

— „לְאַט לָךְ — תִּתֵּן בְּקוֹלָהּ הַטָּמִיר —
יְדַעְתִּיכֶם, הַגְּבָרִים, יְדַעְתִּיכֶם!
נִכְלֵי הַשּׁוּעָל בִּלְבַבְכֶם, וְאִם זָמִיר
פּוֹצֵחַ וּמְרַנֵּן בְּפִיכֶם.

„לוּ אַתָּה שְׁמָעֵנִי – כִּי אָז ג ךָ שְׂטַמְתָּה;
וְעַצְּבְתְּךָ עָזַבְתָּ הַגְּדוֹלָה.
עֲדִי בוֹא, עָדַי! אֶשָּׁקְךָ וְנִחַמְתָּ,
נַעֲלֵי בְדֹלַח־מַיִם נְחֹלָה.

„הֲתֹאבֶה, כַּסְנוּנִית הַקַּלָּה, הֶחָגָה,
לְרַחֵף עַל־פְּנֵי הַמָּיִם,
אוֹ בָרִיא כַּדָּגָה וְעַלִּיז כַּדְּגָה,
הִתְעַלֵּס בִּתְהוֹם־תְּהוֹמוֹתַיִם?

„הַחֶפְצְךָ לַיְלָה בְּעֶרֶשׂ תְּהוֹם רַבָּה,
עַל מַצַּע חֲבַצָּלוֹת גְּאֵיוֹנוֹת,
וּבְצֵל אָהֳלֵי־בָרָק, מְאִירִים כְּאֵשׁ־לֶבָה,
הֵרָדֵם בְּזֹהַר חֶזְיוֹנוֹת?"

וּלְפֶתַע מִבַּעַד לִצְעִיף־הָאַדֶּרֶת
שָׁדַיִם כִּשְׁנֵי נַחֲלֵי־שָׁדַי
יָגִיחוּ, יַבְרִיקוּ – וְכֻלָּהּ תִּפְאֶרֶת
הִיא קְרֵבָה וְקוֹרְאָה: „גְּשָׁה עָדַי!"

וְעַל בָּמֳתֵי־רוּחַ תִּצְעַד לָהּ קַלּוֹת
וּכְקֶשֶׁת בֶּעָנָן סוֹבֵבָה,
וְשׁוּב תַּחְצֹב גַּלִּים, תְּרִיצֵם עֲקַלְקַלּוֹת
וּלְבֶן־קִצְפָּם תָּז בְּיָד שׁוֹבֵבָה.

הוּא יָרוּץ לִקְרָאתָהּ – וְעָמַד בִּמְבוּכָה.
מַה־יַּעַשׂ? – אֵינֶנּוּ יוֹדֵעַ;

מִתַּחַת לְרַגְלָיו תְּאָנַח דָּלִיָּה,
בְּחֻבּוֹ יֵרָגֵן הַלֵּבָב...

עַל שְׂפַת מֵי־הַבְּרֵכָה הוּא תוֹעֶה וְנָע הוּא,
וְשָׁוְא יִשָּׂא עֵינוֹ הַבּוֹכָה;
פִּתְאֹם נִרְעַשׁ רוּחַ, עֲצֵי יַעַר נָעוּ,
וְחֶלְקַת הַמַּיִם נְבוֹכָה.

שְׁאוֹן־גַּלִּים וְרִתְחָה, הַמְּצֻלָּה נִפְתַּחַת —
הוֹ מַרְאֶה יִפְעָה וּפְלָאִים!
שׁוּרָה, מִמֵּי סְבִיטֶז' עוֹלָה וְזוֹרַחַת
בְּקֶצֶף הַלָּבָן בַּת־מַיִם...

פָּנֶיהָ כְּטַרְפֵּי שׁוֹשַׁנָּה חֲוַרְוֶרֶת,
הִרְטִיבָתַם דִּמְעַת הַצְּפִירָה;
דָּמְתָה לְאֹד־צַחַר קַל הָאַדֶּרֶת
עַל לִבְנַת גְּוִיָּתָהּ הַצְּעִירָה.

„נַעֲרִי כְּלִיל־יֹפִי, הוֹ נַעֲרִי חֲלֵכָה,
— בְּרַחֲמִים רַבִּים לוֹ שָׁרָה —
מַה־לְּךָ תוֹעֶה עַל גְּדוֹת זֹאת הַבְּרֵכָה
לְנֹגַהּ הַלְּבָנָה הַבָּרָה?

„מַה־יֵּצַר לְךָ עַל הָרִיבָה הָרֵיקָה,
לָךְ רֶשֶׁת בְּיַעְרָהּ אוֹרֶגֶת,
תִּגָּלֶה וְתֵעָלֵם — וְנַפְשְׁךָ שׁוֹקֵקָה —
וְאוּלַי לְךָ עוֹד לוֹעֶגֶת?

„שְׁבוּעָתֵךְ אַיֵּה? הֲלֹא הִזְהַרְתִּיךְ:
שְׁמוֹר בְּרִיתֵךְ לַנַּעֲרָה הָאַחַת,
וַתָּפֵר הַשְּׁבוּעָה, כִּחַשְׁתְּ בְּמוֹ־פִיךְ —
מוֹת תָּמוּת, מוֹת תָּמוּת לַשַּׁחַת!

„לֹא לָךְ פֹּה הִתְעַלֵּס אֶת גַּלֵּי־הַנְּהָרָה—
לֹא לִצְלֹל בִּתְכֵלֶת הַמְּצֻלָה;
אֶת גּוּפֵךְ תִּבְלַע הָאֲדָמָה הַקָּרָה,
פִּיךְ בֶּעָפָר יִמָּלֵא.

„וְנַפְשֵׁךְ—הִיא פֹּה תְּחַכֶּה שְׁנוֹת אֶלֶף
עַל־יַד זֹאת הָאַלָּה הָעֵדָה;
כַּבּוֹת יְקוֹד־אִשָּׁה לֹא יוּכַל כָּל־דֶּלֶף,
עַד־עוֹלָם תַּנְחוּמִים לֹא תֵדַע".

שׁוֹמֵעַ הַצַּיָּד, — הוֹ תְּלָאָה וָרֹגֶז!—
מֵת לִנְפֹּל וְנַפְשׁוֹ בּוֹ הוֹמָה;
הַסַּעַר בַּחֹרֶשׁ מִתְגָּעֵשׁ וְרוֹגֵשׁ,
מֵי־בְרֵכָה מִתְנַשְּׂאִים כַּחוֹמָה.

הַבְּרֵכָה נִגְרֶשֶׁת, עַד־תְּהוֹם בָּהּ רוֹתַחַת,
רוֹתַחַת, נֶאֱנֶקֶת בִּסְעָרָהּ;
לוֹעָהּ הַנּוֹרָא פּוֹעֶרֶת תְּהוֹם־תַּחַת:
הַנַּעַר טוֹבֵעַ וְהַנַּעֲרָה.

הַמַּיִם עַד־הֵנָּה יִגְאוּ כְּמוֹ־גָאוּ;—
עַד־הֵנָּה, בּוֹאֲכָה הַיִּצְרָה,

אָז יִפְרֹץ גַּל־אוֹר מִן הַחוֹף – וּבִמְנוּחָה
כַּף־רַגְלוֹ לְאַט יְשַׁעֲשֵׁעַ.

וְהוּא קְסָמִים יְהַלֵּךְ, יְפַף נֹעַם־צִנָּה
וְדוּחַ הַנַּעַר בּוֹ חַמָּה,
כְּרוּחַ הַדּוֹד, עֵת כַּף־יָדוֹ בְּצִנְעָה
לוֹחֶצֶת הָרַעְיָה הַתַּמָּה.

לַקֶּסֶם נִשְׁכַּחַת מִלִּבּוֹ הַנַּעֲרָה,
הִתְכַּחֵשׁ לַשְּׁבוּעָה – וְהָשָׁה,
חָשָׁה כְּבָר רַגְלוֹ וּבְשָׂשׂוֹן מְמַהֲרָה
לִקְרַאת פְּנֵי הַחֶמְדָּה הַחֲדָשָׁה.

רוּץ יָרוּץ וְיַבִּיט, יִבְחַן מֵי־כֶּסֶף,
וּלְפֶתַע פִּתְאֹם יִסָּבֵךְ:
מֶרְחַבְיַת־מַיִם תְּנַטְּלֵהוּ עַל כָּתֵף –
וּכְבָר יִרְכַּב גַּלִּים בַּתָּוֶךְ.

וּכְבָר כַּפָּה שֶׁלֶג אֶל יָדוֹ הוּא לוֹחֵץ,
עֵינוֹ מֵאִתָּהּ לֹא יָסִיר,
שִׂפְתֶיהָ שָׁנִי הוּא רוֹדֵף – וְרוֹחֵץ
בְּעֹמֶק גִּבְכֵי־הַסָּתֶר.

פִּתְאֹם קָם רוּחַ, הָעַרְפַלִּים נָגוֹזוּ,
הָעוֹלְפִים תְּמוּנַת־הַזֹּהַר,
וְהִכִּירָה הַצַּיָּד: הוֹ שֶׁבֶר! הֲלֹא זוּ
הַנַּעֲרָה הַהִיא בַּת־הַיַּעַר.

גֶּשֶׁר־הָאֲנָחוֹת

עוֹד אַחַת סֹעֲרָה,
יָגְעָה בַּבּוּז,
דָּחֲקָה קֵץ, נִמְהֲרָה,
הָלְכָה לָמוּת!

בְּחֶמְלָה קְחוּהָ;
מַה־יָּפָה וְרַכָּה הִיא,
גִּזְרָתָהּ כֹּה דַקָּה הִיא –
זְהִירִים שְׂאוּהָ!

הַשִּׂמְלוֹת – מַה־תֶּחֱזוּ בָהּ? –
כְּתַכְרִיכִים נֶאֶחְזוּ בָהּ;
מֵהֶן, בְּלִי־חָדָל,
מְטַפְטֵף הַגָּל;
הַעֲלוּהָ מִיָּד,
הָעֲלוּבָה, הַנָּאוָה,
הַעֲלוּהָ בְּאַהֲבָה,

אַךְ יֵצֵא יָרֵחַ שְׁנֵי צְלָלִים יֵרָאוּ:
הֲלֹא הֵם הַנַּעַר וְהַנַּעֲרָה.

הִיא תָּהֹל עַל גַּלִּים, קַלָּה כַּהֲזָיָה,
הוּא — תַּחַת הָאַלָּה הָעֵדָה
מָרָה יֵאָנֵחַ... הוּא—צַיָּד פֹּה הָיָה,
וּמִי זֹאת הַנַּעֲרָה — הַאֵדָע?

תרגם אהרן צייטלין

עָשׂוּ שַׁעֲרוֹתֶיהָ,
עֵת הֶגְיוֹנוֹת יִתְעַמְּקוּ:
אֵי בֵּית־אֲבוֹתֶיהָ?

מִי הָיָה אָבִיהָ?
וּמִי הָיְתָה אִמָּהּ?
יֵשׁ אָחוֹת אוֹהֶבֶת לָהּ?
וְאָח, יַזִּיל דִּמְעָה?
אוֹ יֵשׁ מַחְמַד־עַיִן לָהּ,
מִכֹּל יָקָר בַּחַיִּין לָהּ –
וְאֵין גּוֹאֲלָהּ עִמָּהּ?

אָבוֹי, כִּי אֵין צְדָקָה
בָּאָרֶץ, כִּי פָּקָה.
הִיא בָאָה־לָּהּ, יָצְאָה־לָּהּ
בִּכְאֵבָהּ וּרְעָבָהּ –
וּבְעִיר אַלְפֵי רְבָבָה
כָּל־בַּיִת לֹא מָצְאָה לָהּ!

לֵב אֲחוֹתָהּ, אָחִיהָ,
אַף לֵב אִמָּהּ, אָבִיהָ,
הָפַךְ, נִצַּב כַּצָּר:
הָשְׁלְכָה אַהֲבָה
אֶל קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה:
גַּם אֵל לָהּ, בְּדַאֲבָהּ,
נִדְמָה כְּמוֹ־זָר.

בְּלִי גֹעַל וּשְׁאָט. –

אַל תִּגַּע יַד־תְּהִלָּה
בִּמְשׁוּיָה לְמָעְלָה,
בְּכוּ לַצָּרָה, בָּאָה לָהּ,
בְּרַחֲמִים וּבְתֹם;
אֵין פְּגָם, לֹא יְיֻשַּׁר בָּהּ,
כָּל אֲשֶׁר נִשְׁאַר בָּהּ
טָהוֹר כַּיּוֹם.

אַל חֲקִירָה וְאַל דְּרִישָׁת
בְּמְרִי נֶפֶשׁ אִשָּׁה,
דָּחֲקָה בְּפִשְׁעָהּ
הַקֵּץ וַתִּסָּפֶה;
כָּל־כֶּתֶם הֵסִיר בָּהּ
מָוֶת וְהוֹתִיר בָּהּ
רַק אֶת־הַיָּפֶה.

עוֹד, בְּכָל־פְּשָׁעֶיהָ,
כְּבֻדָּה בַּת־חַוָּה הִיא –
מְחוּ מִשְׂפָּתֶיהָ
מֵי־טִיט נוֹטְפִים: זְוָעָה הִיא!

וּרְאוּ הַמִּתְחַלְּפוֹת,
עַרְמוֹנִיּוֹת, יָפוֹת,
מִן הַמַּשְׂרֵק הִתְחַמְּקוּ;

רְחַץ בָּזֶה, שְׁתֵה־נָא זֶה,
אִם תּוּכַל, אֲזַי!

בְּחֻמְלָה קְחוּהָ;
כֹּה יָפָה וְרַכָּה הִיא,
גִּזְרָתָהּ כֹּה דַקָּה הִיא –
וְהִירִים שָׂאוּהָ!

אֶת יְצוּרֵי־בְשָׂרָהּ,
עַד לֹא קָפְאוּ בַּקָּרָה,
בְּנִמּוּס, בִּנְעִימוּת
יַשְּׁרוּ, הַחֲלִיקוּ־נָא,
אֶבְלָם הַמְתִּיקוּ־נָא;
וְעִצְמוּ עֵינֶיהָ –
שְׁנֵי תְּבַלּוּלֶיהָ!

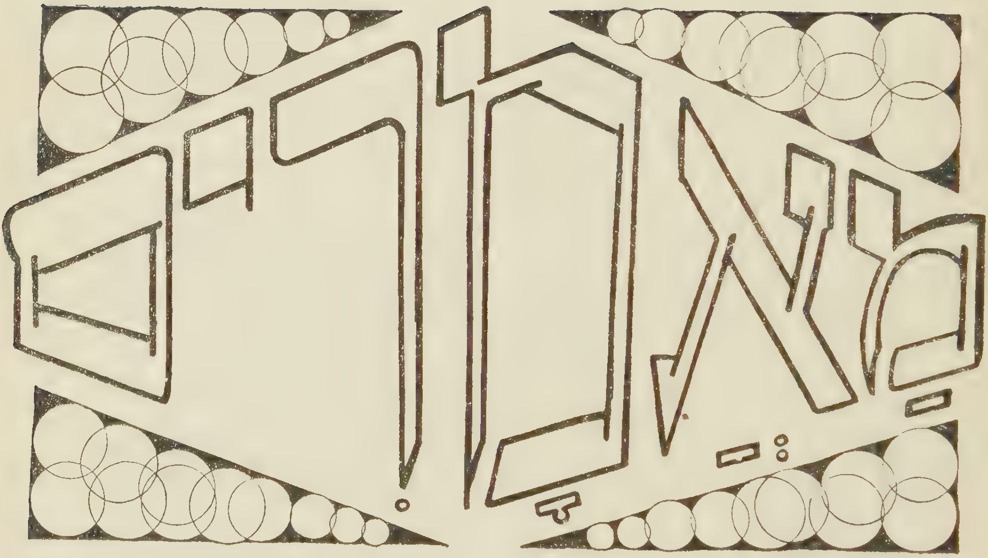
עֵינֵי־בַלָּהָה
מְצִיצוֹת בִּזְוָעָה,
בְּעַד עַב־טִיט וָרֶפֶשׁ,
כְּמוֹ תִנְעַץ הַנֶּפֶשׁ
מַבָּט אַחֲרוֹן לֹא־זָע,
בּוֹ קָפְאוּ יֵאוּשָׁהּ
וְאֵימָתָהּ הַכְּבוּשָׁה,
בָּעוֹלָם הַבָּא.

בַּחֹשֶׁךְ אָבְדָה,

מְקוֹם שָׁם בְּמַיִם עַזִּים
אַלְפֵי אִשִּׁים מִזְדַּעַזְעִים,
אוֹרִים נָעִים סְחוֹר־סְחוֹר
מֵחַלּוֹנוֹת עֶלְיוֹת
וּמִמַּרְתְּפֵי־תַחְתִּיּוֹת,—
שָׁם עָמְדָה תוֹךְ־תְּהִיּוֹת,
אֵין־מָעוֹן בְּלֵיל־שְׁחוֹר.

רוּחַ־צִנָּה מְיַלֶּלֶת
שֶׁל אֲדָר הִרְעִידַתָּה,
וְלֹא צוּלָה מַאֲפֶלֶת
בְּתַחְתִּית גֶּשֶׁר מִלְּמַטָּה:
דַּעְתָּהּ נִטְרָפָה
מֵחַיִּים וּשְׁאוֹלָם,
בִּתְהוֹם, סוֹד מְעֻלָּפָה,
הִתְנַפֵּל נִכְסָפָה —
בְּרֹחַ, פָּסֹחַ
עַל מִפְתַּן הָעוֹלָם!

קָפְצָה מֵרוֹם
בְּאֹמֶץ, וְאִם סָעַר
קַר כַּכְּפוֹר נָהָר,—
אֶל־תּוֹךְ פִּי הַתְּהוֹם.
שַׁעַר זֶה, רְאֵה־נָא זֶה,
קַל־רֹאשׁ, בַּחֵטְא חַי!



עֲנִיַּת־עֲנִיּוֹת,
כִּי חֶרְפָּה כְּבֵדָה
וְיַד אַכְזְרִיּוּת, –
שַׁכְּלוּ יָדֶיהָ,
שִׂימוּן עַל־חָזֶהָ,
כְּמוֹ בִתְפִלָּה שֶׁל צְנִיעוּת!
וְנִרְאֵתָה, שְׁטוּחָה,
כְּמִתְוַדָּה בִמְנוּחָה
עַל־כָּל־חֲטָאֶיהָ,
מַפְקִידָתָם, עִם־רוּחָהּ,
בְּיַד אֱלֹהֶיהָ!

תרגם מאנגלית **שמעון גינצבורג.**

ד"ר ש. ברנפלד

ספרי היסטוריה

ב. ספר שופטים

ההיסטוריה המקראית אינה ספור המעשה גרידא, אלא דרמה ממיטב המין הספרותי הזה. מתנאי הדרמה, אמר גטה, שיהיה המעשה, נושא־ענינה, מתקדם והולך בלי עכוב והפסק, נמשך מנקדת מוצאו או קוטבו, והמאורעות מתפתחים בו על־פי הכרח הגיוני. כך נסדרה ההיסטוריה המקראית מתחלתה ועד סופה. כבר ראינו למעלה, כי יסוד ההיסטוריה הוא בספורים ואגדות, כי חמר היסטורי מעשי מראשית ימי האמה לא נמצא לה, ואי־אפשר היה — לפי טבע הענין — למצא כמותו. ספור יציאת מצרים וסבוב שבטי ישראל במדבר עד בואם אל ארץ נושבת הוא מעין דמדומי חמה במציאות העם העברי. אין זו עובדה היסטורית, אלא אגדה עממית, שנמצא בה גרעין היסטורי. בכשרון נפלא השתמש מסדר ההיסטוריה הישראלית בחמר זה. ואם אינו היסטוריה ממש — הוא עשוי להיסטוריה. בספר יהושע אנו מוצאים יסוד של עובדה היסטורית: כ ב ו ש א ר ץ. זהו ודאי מאורע ממשי, עובדה, אף־על־פי שנמסר לנו בספר יהושע שלא כהויתו. אלו היה המחבר מוצא די־ספוק בספור המעשה בדיוק מדעי, לא פחות ולא יותר, היה ספור המאורע הגדול הזה מצטמצם בדברים מעטים: בזמן מן הזמנים עברו שבטי ישראל את הירדן, לכבש ארץ של תרבות ישובית. העמים יושבי הארץ נלחמו בישראל, וזמן רב עבר, עד אשר התישב ישראל בארץ הזאת והכניע את הגוים תחתיו. מחבר ספר יהושע הרחיב את ספור המאורע להיסטוריה שלמה, לפי שֶׁצִּיֵר לעצמו את התהוות הענינים. במובן ידוע גם אנו נוהגים כמותו, אלא שאנו מצירים לנו אפן המעשה לפי הבנתנו במאורעות ההיסטוריה. השנוי העקרי מהשקפתנו שלנו להשקפת מסדר ההיסטוריה בתקופה קדומה הוא, כי אנו מבינים במאורעות האלה על יסוד התפתחות טבעית הכרחית, ומסַדר ההיסטוריה המקראית הסבירם על יסוד הפעלה של ההשגחה האלהית. גם אנו בדורנו עכשו מעמידים חזון של ה ה ש ג ח ה ה ה י ס ט ו ר י ת, הינו — פעֻלה מוסרית במאורעות העולם, אלא שאנו דנים בהם מן המאֻחר אל

(שמו"ב, ה, ה—י) עדין ישבו היבוסים בחלק העיר (שם, כ"ד, י"ז—כ"ג) ובהם גם ארונה המלך [1]). עם כל זה נראה לקַיֵם דברי הספור מלכידת ירושלים על־ידי בני יהודה. כי יתכן, שתחלה לכדוה ושרפו את העיר באש, אבל לא עמדו בה, כי חזרו היבוסים ולקחוה מידם. גם בני בנימין לכדו אחרי־כן את ירושלים. אבל לא הוריש ו את היבוסי, אלא אלה ישבו בקרבם כעדות הרשימה ההיסטורית. ומצב זה היה עוד בימי דוד. מה שמסֻפר בכלב ובתו אשת עתניאל בן־קנז (שופטים, א, י"ב—ט"ז) ילמדנו, כי נמצאה תחלה בפרשה זו, אשר נספחה בזמן מאֻחר לספר שופטים, הרצאה היסטורית מפֹרטת מכבוש הארץ, אלא שקצרוה, כדי לְהַתְּנוֹת עם המסֻפר בספר יהושע. ספור זה נמצא גם כאן (יהושע, ט"ו, ט"ו—י"ט). במסורת אגדה זו נבלעה רשימה היסטורית קדומה, מסֻפר בה, איך נספחו משפחות כלב וקנז ליהודה (עַיֵן מאמרי „הבכורה בשבטי ישראל"). להלן (א, י) מסֻפר יחס בני הקיני, „חותן משה", לישראל (גם זה הֻברר שם) וסמוך לזה מסֻפר מכבוש הכנעני „יושב צפת"; זהו הכנעני „יושב הנגב", כאמור במקום אחר (במדבר, כ"א, א—ג). בינו ובין העמלקי „יושב הנגב" היה איזה יחס של אחוה. ולפיכך נאמר עליו: „עמלק יושב בארץ הנגב" (שם, י"ג, כ"ט). זה אנו למדים גם מן הדברים האמורים למעלה: „ובני קיני חֹתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה אשר בנגב ערד וילך וישב את העם (לקין)". ועם העמלקי ישבו בני הקיני עוד בימי שאול (שמואל א, ט"ו, י). כאן לפנינו ספור כבוש הארץ בטופס אחר לגמרי. יהודה ושמעון, שבימי יהושע לא נחשבו עוד על שבטי ישראל, עלו על הכנעני בנגב וגברו עליו. ממקור זה הוא גם הספור בספר במדבר (כ"א, א—ג), ולפי דעת מסדר ספר זה אירע הדבר בימי משה — אך מה שמסֻפר כאן, כי לכדו בני יהודה את עזה ואת אשקלון ואת עקרון, ודאי שאינו עובדה היסטורית. — ביהושע (י"ג, ג) נמנו „חמשת סרני פלשתים" בכלל חלק הארץ שלא נכבשה בימי יהושע וזה מפֹרש עוד יותר בספר שופטים עצמו (ג, ג). ואמנם היה אפשר ליַשב דברי המקרא ולשער, כי כבשו בני יהודה את ערי החוף, וחזרו הפלשתים ולכדו אותן; אך מלבד עדות המקראות, שלא נכבשו הערים האלה מעולם, הנה גם בפרשה זו עצמה הוא אומר: „ויהי ה' את יהודה וירש את ההר, — כי לא להוריש את יושבי העמק..." באיזה זמן כבשו ישראל את ערי החוף — אם בכלל נכבשו — אין אנו יודעים בברור. בספר שמואל־א (ז, י"ד) הוא אומר: „ותשבנה הערים, אשר לקחו פלשתים מאת ישראל, לישראל — מעקרון ועד גת", אבל גם הדברים האלה ספק אם היסטוריים הם.

אחר ספור מפֹרט של מעשי תֹקף שבט יהודה ומה שכבש בארץ־ישראל בסיוע „שמעון אחיו", נקבע בפרשה זו ספור מגבורת בני יוסף (א, כ"ב—כ"ו) אשר כבשו את העיר בית אל [2]). זה סותר למסֻפר בספר יהושע (י"ב,

---

[1]) זה יבֹאר להלן בחקר ספר שמואל ב'.

[2]) לפי הרשימה הגיוגרפית בספר יהושע (י"ב, י"ג), היתה בית-אל בחלקו של בנימין. אבל

המֻקדם. אגו בבחינת „נביא צופה לאחור" (כדברת פרידריך שלֶיגֶל); ואולם מסדר ההיסטוריה המקראית הבין ודן במאורעות מן המֻקדם אל המְאחר: הכל נעשה על־פי רצונו וכונתו של אלהי־ההיסטוריה. אין אנו מוצאים במעשי ההיסטוריה סדר מוסרי ותכלית מוסרית, אלא אלה הם עצם ההיסטוריה.

מסדר ההיסטוריה המקראית השלים עבודתו בסדור ראשיתה באפן נעלה, הוא יצר כמעט יש מאין, או מגַרעין של מאורעות היסטוריים עשה היסטוריה שלמה. בספר שופטים, המסדר אחר ספר יהושע, כבר עומדות רגלינו על אדמת העובדות ההיסטוריות. מכאן ואילך לא היה המסדר נזקק עוד לכח המצאתו: עכשו חֹמר מעשי בידו, שהיה צריך רק לחברו אל ספורו ההיסטורי, לסדרו ולאגדו, כדי שיהא נמשך אל הקודם לו ושלאחריו.

ספר שופטים היה בעִקרו ספר היסטורי שלם ומעֻבד עוד בטרם נספח אל ההיסטוריה המקראית. הוא קבֶץ ציורים היסטוריים יפים מאד. הציורים הם למחברים שונים, מה שנכר מסגנון הדברים — הם יצירת ספרותיות, שנאספו וחֻברו לספר היסטורי. המסדר האחרון, זה שהכניס את ספר שופטים אל ההיסטוריה המקראית, הקדים לו רק את הפרשיות הראשונות, כדי להמשיך את הספור לספור ספר יהושע.

הספר מתחיל: „ויהי אחרי מות יהושע..." אבל רק בפתיחה זו נכר המשך למה שקדם לו. בתֹכן הפרשה הזאת אנו מוצאים ספור חדש, סותר לזה שבספר יהושע. ספור כבוש־הארץ, שנקבע כאן, הוא מכֻוָן יותר לאמת היסטורית, אלא כי שלטה בו יד המסדר, לטשטש את רשומיו המקוריים. בספר יהושע אנו מוצאים בעִקר שתי מלחמות גדולות, אשר הכריעו את הכף לצד שבטי ישראל, להכניע את הגוים: א) מלחמה אחת בדרום, ב ג ב ע ו ן, כשבאו חמשת מלכי הדרום להלחם באנשי גבעון על כי השלימו עם בני־ישראל; ב) המלחמה השנית על־יד מֵ י מ ר ו ם, ששם נלחמו מלכי הצפון, ובראשם יבין מלך חצור, בשבטי ישראל. כך מספרת ההיסטוריה הפרגמטית. נפלא הוא, כי לפי הספור בספר יהושע, לכדו כל שבטי ישראל גם את ארץ יהודה. בספר שופטים מסֻפר הדבר באפן אחר. יהודה ושמעון „אחיו" עלו ת ח ל ה יחדו, להלחם בכנעני יושב הנגב (שופטים, א, ט), המלחמה המכרעת היתה ב ב ז ק ושם הכו בני יהודה ושמעון בכנעני ובפרִזי עשרת אלפים איש (שם, א, ד) במספרם. ענָו וצנוע מחבר פרשה זו, ואינו מגזם ומפליג כבעל ספר דברי־הימים. מספר כמו, כי לכדו בני יהודה את י ר ו ש ל י ם וישרפוה באש (שם, א, ח). אמנם זה מתנגד למה שנאמר להלן (שם, א, כ״א): „ואת היבוסי ישב ירושלים לא הורישו בני בנימן, וישב היבוסי את־בני בנימן בירושלים עד היום הזה"[1]), וזה מסכים לאמת ההיסטורית. בספור פילגש בגבעה אנו מוצאים (שם, י״ט, י- י״ב): „ויבא עד נכח י ב ו ס ה י א י ר ו ש ל ם", ולעצת הנער, לסור שמה, אמר אדוניו: „לא נסור אל ע י ר נ כ ר י **א ש ר ל א מ ב נ י י ש ר א ל ה נ ה**". ואפילו לאחר שלכד דוד את ירושלים

---

[1]) זה נאמר גם ביהושע (ט״ו, כ״ג); אך בתרגום היוָני חסר מקום זה.

הדבר, כי בימי השופטים היו מלחמות קשות בארץ, ועמי כנען לחצו וירעצו את שבטי ישראל? בספר יהושע נאמר, כי לא כבשו את כל הארץ, ובספר שופטים באה רשימה ארֻכה של הלקי ארץ־ישראל, שלא הורישו השבטים, ולאחר שהסבירו את העובדה ההיסטורית באפן כזה, המציאו לה מזה גורם מוסרי. זוהי הצעת ספר שופטים בפרשיותיו הראשונות. לעיני המחבר כבר היו מֻנחים ספרים היסטוריים, שעליהם נוסד הספור ההיסטורי שבתורה. ברי היה לו, כי לא היה כבוש ארץ־ישראל על־ידי שבטי ישראל מאורע טבעי, אלא הכל היה מכֻוָּן ומסֻדר מראש מצד ההשגחה האלהית. עוד בימי האבות הקדמונים הבטיח ה׳ לתת לזרעם את הארץ הזאת לרשתה. על־מנת־כן הוציאם ממצרים והעבירם את הירדן. המציאות ההיסטורית לא הסכימה להנחה זו. המסדר טרח להסביר את הסתירה הזאת וליַשבה. הוא מצא ישובים שונים לתמיה זו, ומתוך שהיה בהול, לסלק תמיה זו ולישבה מכל צד, קבעם כלם, ולא חש לזה, כי באמת הם סותרים זה לזה וגורמים הם עצמם לתמיה. בפרשה אחת קצרה (ג, א—ד) נכללו שלשה ישובים: א) „למען דעת דורות בני ישראל" מה שאירע בימים ראשונים; ב) למען „למדם מלחמה"—ישוב זה תלה בראשון וערבב שניהם באפן שקלקל את הלשון; ג) „לנסות בני ישראל לדעת, הישמעו את מצות ה׳..." אך עוד לא נתקררה דעת המסדר והקדים להצעה קצרה זו עוד מדרש ארֹך (ב, א—כ"ג). הגוים נתקימו בארץ־ישראל בתור עֹנש לישראל, על כי לא שמעו בקול ה׳. מלאך ה׳ בא להם מן הגלגל אל הבכים. הוא הוכיח את העם בשם ה׳, על כי עברו את בריתו ולא הרסו את מזבחות אלהי נכר הארץ, כאשר נצטוו. „וגם אמרתי לא אגרש אותם מפניכם והיו לכם לצדים ואלהיהם יהיו לכם למוקש" (ב, ב—ג). מסגנון הדברים אנו מכירים את השפעת ספר דברים, מאותן הפרשיות שנכתבו בגלות בבל. למדרש זה ספח המסדר ענין מות יהושע, המספר כבר בסוף ספר יהושע, כי היה צריך לפרט זה, כדי לתלות בו הסברת הענינים. כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע ואשר ראו את מעשי ה׳ לישראל עבדו את ה׳ אלהיהם, אבל אחרי מות יהושע ובני דורו קם דור חדש, „אשר לא ידעו את ה׳, וגם את המעשה, אשר עשה לישראל". אלה עשו את הרע בעיני ה׳. מעכשו באו ימי פורענות לישראל, כי „חרה בהם אף ה׳ ויתנם ביד שסים וישסו אותם, וימכרם ביד אויביהם מסביב, ולא יכלו עוד לעמד בפני אויביהם" (ב, י—י"ג). הרי אנו עומדים בתוך אותה הטרגדיה ההיסטורית המצירת בספר שופטים. העון גרם. ואמנם לא על עון ארעי הביא ה׳ תקלה עליהם, אלא על זדון לבם, כי נשתקעו בחטא. כפעם־בפעם הקים להם ה׳ שופטים להושיע אותם מכף אויביהם, „וגם אל שופטיהם לא שמעו", או שלפעמים נכנע לבבם הערל ושבו אל ה׳ אלהיהם בצר להם, וה׳ הקים להם שופט והצילם מכף אויביהם — אבל במות השופט שבו והשחיתו מאבותם. לבסוף זנחם ה׳ לגמרי ויאמר: „יען אשר עברו הגוי הזה את בריתי, אשר צויתי את אבותם, ולא שמעו לקולי — וגם אני לא אוסיף להוריש איש מפניהם מן הגוים אשר עזב יהושע וימֹת". זוהי הסברה מספקת, ובדברים האלה היה המסדר יכול לסים את הקדמתו. אך בסדור האחרון נספחו עוד קצת דברים להקדמה זו: „למען נסות בם את

ט״ז), שבו נמנה מקום זה במספר הערים אשר לכד יהושע, מה שהוא מובן מעצמו לפי המשך הדברים שם. שהרי בית־אל היא קרובה כל־כך לעי, אשר כבש יהושע. ברי הוא, כי לקח המסדר את ספור־הדברים בספר שופטים ממקור אחר, שבו היו מספרים מעשי תקף בני־יוסף ושהם כבשו את ארץ־ישראל. וקרוב לשער, כי שירי „ספר מלחמות ה׳״ היו מספרים גבורות בני אפרים (שהרי שבט יהודה לא נמנה עוד בתחלת ההיסטורה הישראלית על שבטי ישראל), ועל־כן נגנזו, כאשר „גבר יהודה באחיו״.

ספר שופטים מספר בעקר את מלחמות שבטי ישראל בארץ בימי השופטים. לפי ההיסטוריה הפרגמטית מובנים כל הדברים האלה רק מתוך ההנחה הכללית, שלא נכבשה הארץ בימי יהושע. על־כן הקדים המסדר וקבע רשימה של חלקי ארץ־ישראל, שלא כבשו אותם השבטים (א, כ״ז—ל״ו). הדברים מובנים לנו די־צרכם. לא היו שבטי ישראל בימים הראשונים עם, ולא בהסכמת כלם עברו את הירדן, לכבוש את הארץ, אלא כל שבט עלה לעצמו, לכבוש איש איש חלקו. זה מספר למעלה (א, א—כו). התאחדות שבטי ישראל לעם היתה בזמן מאחר. קצת שבטים הצליחו להאחז בארץ; אבל רבם הסתערו תחלה על עמי כנען והטילו עליהם אימה, אלא שלבסוף גברו יושבי הארץ עליהם והכניעו אותם. בין עמי כנען ובין שבטי ישראל עברו כמה מאות שנה במלחמה תכופה, בתסיסות בלי הפסק. בימי שמואל ושאול נתאחדו כל שבטי ישראל והיו לעם. ראשית ההיסטוריה הישראלית היא לפי־זה בתקופה ההיא; אז היה כבוש־הארץ ההיסטורי. ואולם ההסטוריה המקראית הסבירה את המאורעות מתוך הנחה אחרת; היא הקדימה את התהוות האמה הישראלית עד ימי צאתה מארץ מצרים וסבובה במדבר. לא שבטים בידואים חסרי־תרבות עלו בהמון על ארץ־ישראל לכבשה, אלא עם גדול, שכבר היתה לו בימים ההם היסטוריה קדומה, והוא היה ערוך ומסדר למלחמה, וגם ה׳ צבאות הלך בראשו ונלחם את מלחמותיו. ואיך בא

אין זה סותר למספר כאן, כי לכדו בני יוסף את העיר. שהרי בנימין היה נחשב בזמן קדום על בית יוסף; ובשירת דבורה (שופטים, ה, י״ד) נאמר: „מני אפרים שרשם בעמלק, אחריך בנימן בעממיך״ — כלומר: על דגל מחנה אפרים נמנה אז גם בנימין בעממיו. בסוף ימי השופטים נפרד בנימין לגמרי מאפרים, והעיר בית־אל העתיקה עברה לנחלת אפרים. ובענין שֵם העיר, שהיה לפנים לוז (עַיֵן גם יהושע, י״ח, י״ג), מסֻפָּר בספר בראשית (כ״ח, י״ט), שכבר בימי יעקב קראו לה בית אל. וברי הוא, כי העקר כמספר בספר שופטים, שהרי אלמלא כן, לא יתכן מה שמסיח לפי־תמו בספר שופטים (א, כ״ו): „וילך האיש ארץ החתים, ויבן עיר, ויקרא שמה לוז — הוא שמה עד היום הזה״. משמעות הדברים, כי בימים ההם היתה בארץ החתים עיר ושמה לוז, ומסורה היתה בידם, כי בנה אותה אדם מעיר לוז היא בית אל, (וקרוב הדבר, כי בני לוז, שיצאו מן העיר בשעת כבושה על־ידי בני־ישראל, יסדו את לוז בארץ החתים). ספור מצור לוז וכבושה, לפי האגדה, בסיוע אדם שיצא מן העיר, הוא, לפי־דעתי, מקור הסבה של כבוש יריחו בסיוע רחב הזונה. זהו עקר הספור בטופסו המקורי. בזמן מחר מאֻחר אותו במצור יריחו והרחיבוהו בספור המרגלים ומעשה רחב הזונה.

ואפשר, שצריך לגרוס ארם ולא ארם־נהרים. וכבר הֻברר במאמרי „הבכורה בשבטי ישראל״, כי ארם היה תחלה קרוב יותר לארץ־ישראל, לצד דרומית־מזרחית, אלא שיצאו ממקומם וקבעו ישיבתם לצד צפונית־מזרחית (עמוס, ט, ז). אבל אפשר לְקַיֵם גם את הנוסח שלפנינו. אין אנו בקיאים במאורעות אסיה המזרחית כל־כך בזמן קדום. אפשר, שעלה באמת בימים ההם מלך בבל וכבש את המדינות האלה (בתקופה ההיסטורית הזאת היו מלחמות תדירות בין מלכי בבל ומלכי מצרים, וסוריה וארץ־ישראל היו „מעבר״ בין שתי הממלכות התקיפות), וכושן־רשעתים זה, אשר לחץ את ישראל שמונה שנים, לא היה מלך ארם־נהרים, אלא נ צ י ב מ ל ך. ספור המעשה הוא בספר שופטים בקצור, ואין לעמוֹד על פרטיו. „עתניאל בן־קנז״ השופט אינו כאן אישיות, אלא מֻשג של שבט ומשפחה, אשר קם להושיע את ישראל, וכבר הֻברר, כי היה קנז שבט אדומי, אשר נספח בזמן מן הזמנים ליהודה.

ב. א ה ו ד ב ן ־ ג ר א (ג, י״ב—ו). ספור המעשה בפרשה זו הוא היסטורי; הוא ציור שלם של מאורע היסטורי גדול, שאירע בזמן קדום. לפי סדורו היה זה אחרי עתניאל בן־קנז, לאחר שעברו „ארבעים שנה״ של שַׁלוה על ישראל. בפעם הזאת לחץ עגלון מלך מואב י״ח שנה. פרטי המאורע מְספרים בקצור. עגלון מלך מואב כרת ברית עם בני עמון ועמלק ובסיועם הכה את בני ישראל ויקח את עיר־התמרים מידם (עיִן למעלה, א, א). מאז היה ישראל כפוף ונכנע למואב, „נושאי מנחה״. בימי צרה זו עמד לישראל אהוד בן־גרא מבנימין. באיזה אֹפן נלחם אהוד במואב, זה מְספר כאן בתמימות ובטבעיות. כך היה, על־פי הרֹב, שחרור עַם משֻעבד לזולתו בימים ההם. אין ספק, כי נוסד על מאורע זה שיר־גבורים, וזה נבלע בעִקרו בספור שלפנינו. אהוּד הרג תחלה את עגלון בביתו, ואחר־כן נמלט „השעירתה״ מעבר הירדן מערבה. בהר אפרים „תקע בשופר״ וגבורי ישראל נאספו אליו. מות עגלון גרם למבוכה רבה בחיל מואב, אשר עמד בארץ־ישראל מעבר לירדן. וכשאמרו המואביים לנוס, רדפו בני ישראל אחריהם ולכדו את מעברות הירדן, „ולא נתנו איש לעבֹר״. בספור זה אין שום הפלגה במספרים — מה ששכיח הרבה בספורים ההיסטוריים של התקופה המאחרת. הוא אומר, כי נפלו מן המואביים כעשרת אלפים איש: „כל שמן וכל איש־חיל״. ויכנע מואב מפני בני ישראל, והארץ שקטה „שמונים שנה״.

ג. ש מ ג ר ב ן ־ ע נ ת (ג, ל״א). מאורעותיו של זה מספרים בקצרה. הוא עמד בפנה אחרת של ארץ־ישראל, לצד מערב. נראה, שהיה גבור, מעין גבורתו של שמשון. אמרו עליו, כי ב„מלמד הבקר״ הכה שש מאות איש מן הפלשתים. אישיותו של שמגר היא ודאי היסטורית, כי נזכר בשירת־דבורה (ה, י), ואין ספק, שגם על מעשי תקפו וגבורתו יסדו שיר־גבורים. עם־כל־זה נראה, כי טעה המחבר בהבנת דברי השיר. לא שמגר עצמו הכה שש מאות פלשתים ב„מלמד הבקר״, אלא קמו בני ישראל, אשר לחצו אותם הפלשתים, על מעניהם ולוחציהם, ובידיהם לא היו כלי־זַין, חרב או חנית, אלא „מלמד הבקר״, והרגו בפלשתים, בראש הגבורים האלה עמד שמגר.

ישראל השֹמרים הם את דרך ה׳ — אם לא, ויּנח ה׳ את הגוים האלה, לבלתי הורישם מהר, ולא נתנם ביד יהושע״. הסיום הזה אינו שַיך להקדמת המסדר שנאמרה למעלה, אלא להצעה הקצרה שלאחריה. הישובים באים תכופים זה אחר זה, להשוות זה לזה. כך היה נראה להם מתוך תמימות דתית; אבל באמת הם סותרים זה לזה.

על־פי הסדר, שקבע לו מחבר הספר בהקדמתו העִקרית (ב, ו—כ״א), תרז את הציורים ההיסטוריים זה בזה: כשעָשו בני ישראל את הרע בעיני ה׳, נתנם ה׳ ביד אויב, אשר לחץ ורעץ אותם זמן רב. אז נזכרו ישראל את ה׳ אלהיהם ויצעקו אליו מרֹב לחצם, וה׳ נענה להם, ושלח להם מושיע ורָב, אשר פדאם מיד אויב. כל ימי השופט שמעו בקול ה׳, אך במותו חזרו ועשו את הרע בעיני ה׳, ואז קמה עוד־פעם צרה להם. כך היו המאורעות חוזרים חלילה כל ימי השופטים. זהו כלל, וספורי המאורעות הם פרטים בכלל זה. אך אין ספק, כי לפני מחבר ספר שופטים היו מֻנחים ספורים היסטוריים מְשֻכללים, שעֻבדו כבר עבוד אחר עבוד, והמחבר קבעם בספרו. זה נִכּר מסגנון הספורים וצורתם, שהם שונים מספור לספור. ספר שופטים הוא קֹבץ ספורים היסטוריים, אשר סדר המחבר להיסטוריה שלמה של ימי השופטים. ובהיות שעִקר ספר שופטים עצמו כבר נוסד בזמן קדום בערך, יבֹרר לנו, עד־כמה כבר היתה האמנות הספורית משֻכללת בישראל בימי בית ראשון. בהגבלת זמן ספר שופטים עלינו להבחין בין פרטי הספורים, הַשַיכים לזמנים שונים (ולפיכך עלינו לדַיק בכל ספור וספור להגביל זמנו), ובין יסודו של הספר בטופסו העִקרי, שזהו אֹסף הספורים להיסטוריה שלמה של ימי השופטים. ואחרי שכבר נוסד בטופסו העִקרי, שלטה בו עוד יד המסדר, כשקבעו בהיסטוריה הכללית של ישראל — אך ברי הוא, כי המסדר האחרון, זה שהיה בסוף ימי מלכות פרס וקבץ כל ספרי ההיסטוריה וקבעם על סדר זמנם עד סוף הימים, שעמד הוא בהם, לא שנה הרבה את עִקר טופסו. מה שהכניס הוא בו, היה רק מעט.

נבחין עכשו את הציורים ההיסטוריים שבספר שופטים על־פי סדורם שלפנינו (שאין סדר זה כרונולוגי, נבאר להלן).

א. ימי עתניאל בן־קנז (ג, ז—י״א). זהו ספור קצר; המאורע, נושא־ענינו, נאמר רק דרך־כלל. לפי משמעות הדברים אירע המעשה סמוך לכבוש הארץ, תכף אחרי מות יהושע, שהרי נודע לנו, כי היה כלב, „אחיו הגדול״, בימי יהושע. וגם עתניאל עצמו, אשר נתן לו כלב את עכסה בתו לאשה, היה מן הכובשים הראשונים (יהושע, ט״ו, ט״ז—י״ט; שופטים, א, י״ב—ט״ו). זה שלחץ את ישראל בימיו היה „כושן־רשעתים מלך ארם־נהרים״. בזה נתקשו חוקרי המקרא, שהרי אם עלה מלך ארם־נהרים על ארץ־ישראל, ודאי כי על שבטי הצפון עלה, ומה ענינו של עתניאל בן־קנז מיהודה לכאן? גרֶץ שער, כי היה כושן־רשעתים מלך אדום. נתחלף תחלה אדֹם בארם, ומזה עשו לבסוף ארם־נהרים (בספרו הגדול, ח״א, עמ׳ 413). יותר ממה שנתקשה גרֶץ בקושי חגיוגרפי אני מוצא בשם מלך זה: כושן־רשעתים, שאינו בבלי (כי ארם־נהרים הוא ״״ל). ולפיכך הייתי נוטה גם אני לשער, כי מלך זה היה מבני קדם.

לפני בני־ישראל. מעין מאורע־מלחמה כזה מסֻפר גם בספר יהושע (א, א—י״ג), בראש מלכי כנען, שקשרו על ישראל, עמד גם בימים ההם יבין מלך־חצור. המלחמה היתה על־יד מי־מרום. אבל המלחמה בימי סיסרא היתה על־יד נחל קישון, קרוב להר תבור. אין אני תוקע מסמרות בענין שווי השם של מלכי חצור; כי יתכן, שהיה שֵם „יבין" משֻתף למלכי חצור, כשם „אבימלך" למלכי פלשתים ו„אדני־צדק" או „מלכי־צדק" למלכי ירושלים. אך ברי לי, כי ספור מלחמת יבין בישראל בימי דבורה וברק הוא היסטורי, וזה שבספר יהושע הוא על־פי שַבלונה, שעשוה לשם־כך — כלומר: למלאות את הריק בהמשך הספור ההיסטורי של התקופה הקדומה. מכבוש ארץ־ישראל בימי יהושע לא ידעו כלום זולת מאורע הכבוש עצמו. מה שמסֻפר בספר יהושע על־דבר מלחמת יבין מלך־חצור אינו אלא אותה המלחמה בימי סיסרא בקצת שנויים, כדי להקדים את המאורע ולקבעו בימי כבוש הארץ על־ידי יהושע.

אישיותה של דבורה, שהצטינה ברוח עֹז וגבורה במאורעות האלה, היא היסטורית. היא העירה את שבטי ישראל למלחמה לאֻמית זו, שעשתה רשם גדול בהיסטוריה הישראלית. בפעם הזאת נשברה זרוע הכנענים, ואפילו שגם בדורות המאֻחרים לא חדלו מלחמות בין ישראל ובין יושבי הארץ — אותה התקיפות, שהיתה להם בימי יבין מלך־חצור, אבדה ובטלה. לא רק את סיסרא מכר ה׳ „ביד אשה", אלא את כל תקף הכנעני. מאורע זה היה ראשית כבוש הארץ על־ידי שבטי ישראל, ולא הפליג הפיטן באמרו:

עַד שַקַּמְתִּי דְּבוֹרָה,
שַקַּמְתִּי אֵם בְּיִשְׂרָאֵל [1]).

בספור שלפנינו הוא אומר: „ודבורה אשה נביאה, אשת לפידות, היא שפטה את ישראל בעת ההיא; והיא יושבת תחת תֹמר דבורה, בין הרמה ובין בית-אל בהר אפרים, ויעלו אליה בני ישראל למשפט" (ד, ד—ה). ממה שנאמר: „אשה נביאה" — ברור הוא, כי הם דברי מחבר הספור בזמן מאֻחר, שהרי בימי דבורה, ואפילו בימי שמואל, לא היו משמשים עדין בתֹאר „נביא" או „נביאה", אלא בתֹאר „רֹאֶה". גם שֵם המקום „תֹמר דבורה" בא לו לאחר־זמן, כשהיתה דבורה מפֻרסמת כבר בהיסטוריה הישראלית, והיו בני־אדם מראים את מקום ישיבתה וקראו לו „תֹמר דבורה". אך במה שהוא מספר, כי עלו בני ישראל אליה למשפט, נראה, שזוהי עובדה היסטורית, כי אלמלא כן, איך עלה בידה להלהיב את שבטי ישראל למלחמה לאֻמית זו? השבטים הבידואיים, שלפני ימי שני דורות נכנסו לארץ־ישראל להאחז בתרבות ישובית, ועוד לא נאחזו בארץ, אלא היו מוטלים כבכף־הקלע בידי העמים אויביהם, אותם השבטים כבדו את האשה הגדולה הזאת ועלו אליה למשפט בסכסוכיהם ודברי ריבותם.— זה גרם לה, שהשתמשה בכֹחה הנפלא לפֻעלה לאֻמית גדולה. בראש המלחמה

[1]) עַיֵן להלן בברור המלה „שקמתי".

ד. דבורה וברק בן־אבינֹעם (ד—ה). זהו מאורע היסטורי גדול ורב־הערך. בפעם הראשונה אנו מוצאים בהיסטוריה הישראלית נסיון, לאַחד את שבטי ישראל במלחמה לְאֻמית. הנסיון עלה יפה, אלא שלא התמידו תוצאותיו, ושוב נפרדו ונתפזרו שבטי ישראל. נסיון כזה נעשה גם בימי גדעון ובימי יפתח. אך אחדות קצת השבטים (כי כלם לא היו מעולם בעצה אחת) לא נתקימה לזמן מרֻבה. ספור המעשה בימי דבורה וברק בן־אבינעם מפֹרט, ומה שחסר בו מַשלים השיר שלאחריו. ספור זה חשוב לנו הרבה גם מצד אחר: ממנו אנו למדים, איך השתמשו ביצירת הספורים האלה בשירי־גבורים, אשר ממקור זה שאבו בעִקר. אנו למדים מזה, כי שמשו בדברי השירים בנאמנות רבה, ויש לספוריהם על מה לסמוך.

אם נגביל זמן מאורע זה על־פי סדר הספורים בספר שופטים, צריכים אנו לאחרו הרבה. לפי דברי המסדר — עברו, לכל־הפחות, ימי דור אחד אחרי מות יהושע, עד אשר עשו בני ישראל את הרע בעיני ה׳. אז מכרם ה׳ בידי כושן־רשעתים: אותו עבדו שמונה שנים. עתניאל בן־קנז שפט את ישראל ארבעים שנה. אחרי מותו עשו עוד את הרע בעיני ה׳ ויתנם ה׳ בידי עגלון מלך מואב: אותו עבדו י״ח שנה. מימי אהוד בן־גרא ואילך שקטה הארץ שמונים שנה. אחריו קם שמגר בן־ענת וישפוט את ישראל. אך אנו יכולים לחבר ימי שלטון יבין לאותן שמונים שנה, כי בתחלת הספור נאמר: „וַיֹּסִפוּ בני ישראל לעשות הרע בעיני ה׳ ואהוד מת״ (ד, א). את יבין מלך חצור עבדו עשרים שנה. נחשוב ח׳ שנות שעבוד לכושן־רשעתים, ארבעים שנות שחרור בימי עתניאל בן־קנז, י״ח שנות שעבוד לעגלון מלך מואב, שמונים שנות שחרור בימי אהוד, עשרים שנות שעבוד ליבין מלך־חצור — הרי סך־הכל קפ״ו שנה. ולזה עלינו להוסיף עוד השנים מזמן כבוש ארץ־ישראל עד מות יהושע, ימי הזקנים שהאריכו ימים אחרי מות יהושע, לפי־זה יהיה זמן מאורע סיסרא לערך מאתים שנה אחרי כבוש ארץ־ישראל. זהו ודאי אי־אפשר. עלינו להקדים הזמן בערך מאת שנה, שיהיה המאורע בדור שלישי לכניסת שבטי ישראל בארץ. בסדר הזמנים בספר שופטים יש מבוכה רבה: אין אנו יודעים, אם היו מספרים אלה בטופס העִקרי של הספורים, או שהם הוספה של המסדר, שאסף את הספרים ועשאם קֹבץ ספר היסטורי; אך בכל־אפן אין אנו סומכים על המספרים האלה. ומצד שני קמו בזמן אחד שופטים בפנות שונות של ארץ־ישראל. קצתם לא עמדו זה אחר זה, מה שנראו מסדור הפרשיות בספר שופטים, אלא זה יחד עם זה. בדור אחד נלחמו במקומות שונים בארץ־ישראל כל שבט לעצמו, או שלפעמים חֻברו שנים או שלשה שבטים וסיעו זה לזה.

בעִקר הדבר בספור שלפנינו אנו מוצאים הזון חדש. נלחמו תחלה בכושן־רשעתים מלך ארם־נהרים (או שנאמר מלך ארם או אפילו מלך אדום). אחרי־כן נלחמו בעגלון מלך מואב ובפלשתים — הרי כל המלחמות האלה עם אויבים מחוץ, שכני ישראל. בפעם הזאת היתה המלחמה עם יבין מלך חצור, כלומר, עם מלך־כנען, אשר נלחם בישראל בסיוע שאר מלכי כנען (ה, י״ט). זאת היתה מלחמה של שבטי ישראל עם עמי כנען, שלא נכבשו

בְּתַעֲנָךְ עַל־מֵי מְגִדּוֹ,
בֶּצַע כֶּסֶף לֹא לָקָחוּ.

הנצחון היה גדול. חיל יבין מלך־חצור, שבראשו עמד סיסרא, שר־צבאו המפרסם, נפל לפני ישראל. בהחפזם לנוס טבעו רבים בנחל קישון, שעלו מימיו בימים ההם, מה שגרם — כנראה — הרבה למפלתם השלמה של הכנעניים. בשירת דבורה נאמר על זה בהתפעלות מְרֻבָּה:

מִן־שָׁמַיִם נִלְחָמוּ —
הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא.
נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם —
נַחַל קְדוּמִים, נַחַל קִישׁוֹן —
תִּדְרְכִי, נַפְשִׁי, עֹז!

ספור מלחמת־סיסרא מצטַיֵּן בשכלולו; הוא אחד הציורים הספרותיים המעֻלים בכתבי־הקֹדש. תכנו הוא נעלה מצד נושא־ענינו: מעשה רב בהיסטוריה הישראלית. בקצורו מקיף הציור הזה את כל פרטי המאורע בבֵרור מספיק. והדרמה ההיסטורית הזאת היא מלאה ענין: שעבוד ישראל ליבין מלך־חצוֹר; הנביאה דבורה, השופטת את ישראל; האשה הנפלאה הזאת מלהבת ומעודדת את שבטי ישראל למלחמת השחרור; היא קוראה לברק בן־אבינֹעם מקדש נפתלי לצאת לפני העם; סֵרובו והסכמת דבורה לצאת גם היא למלחמה; יחוס שבטי ישראל למאורע זה; המלחמה והנצחון; אחרית סיסרא. אלמלא ראינו את היצירה הספרותית הזאת לעינינו, בכל שכלולה ומלואה, לא הָיִינוּ מצירים לנו אפשרות הדבר, להקיף בספור קצר כזה מעשים רבים ומאורעות גדולים, ושיהא הציור עם כל קצורו בולט ובהיר כל־כך. המחבר אמר להכניס אל תוך ציורו גם מעשה סיסרא ויעל אשת חבר הקיני — כי מצא ספור־המעשה בשירה שלפניו וגם היה נראה לו חשוב מצד תכנו. אבל מצד שני ראה קושי בדבר: מה לחבר הקיני בארץ־ישראל סמוך למקום המלחמה? בפסוק אחד פרש לנו את הענין בבהירות נפלאה: „וחבר הקיני נפרד מקין, מבני חֹבב חֹתן משה, ויט אהלו עד אלון בצעננים אשר את קדש" (ד, י"א). למעלה (א, ט"ז) נאמר: „ובני קיני [מבני חֹבב], חֹתן משה, עלו מעיר התמרים [1]) את בני יהודה מדבר יהודה, אשר בנגב ערד, וילך וישב את העמ[לקי]". ועם העמלקי ישב הקיני עוד בימי שמואל (שמואל־א, ט"ו, ו). אבל קצת בני הקיני, משפחת ח ב ר, נפרדו מקין והתישבו בצפון ארץ־ישראל. ולהלן משלים מחבר הספור את הגדתו במה שצריך

---

[1]) זה אירע בימי עגלון מלך־מואב, כשהִכו מואבים ועמונים את ישראל, „וירשו את עיר התמרים" (ג, י"ב).

הלאֻמית העמידה את ברק בן־אבינֹעם מקדש נפתלי. אותו הכירה מימים שהיו עולים אליה בני־ישראל למשפט. ברק סרב תחלה לקריאה זו, ולבסוף הסכים לה רק בתנאי, כי תלך גם היא עמו. דבורה נאותה גם לזה, אלא שאמרה קצת בהתול: „אפס, כי לא תהיה תפארתך על הדרך אשר אתה הולך — כי ביד אשה ימכֹר ה׳ את סיסרא״. הדבור האחרון מכֻוָּן למעשה יעל אשת חבר הקיני, שבידה נפל סיסרא. זה לא ידעה דבורה מראש, ולפיכך נראה לי, כי זהו דבור נוסף. היא אמרה: „אפס, כי לא תהיה תפארתך על הדרך אשר אתה הולך״ — ומחבר הספור הוסיף (על־שום המאורע, שאירע אחר־כן): „כי ביד אשה ימכֹר ה׳ את סיסרא״ [1]).

במלחמה זו השתתפו בעִקר בני נפתלי וזבולן. המחבר אינו מפליג במספָּרים, הוא אומר, כי אסף ברק כעשרת אלפים איש. נראה, כי לבסוף נספחו אליהם גם משאר השבטים, ומספרם היה כ„ארבעים אלף״ (ה, ח). גם מספר זה אינו מֻגזם. אל הר תבור, אשר שם נועדו גבורי ישראל, באו גם מ א פ ר י ם ועמהם גם בני ב נ י מ י ן, מ י ש ש כ ר; ממכיר (כך היה נקרא אז שבט מנשה אשר בעבר הירדן מערבה) „ירדו מחֹקקים״, כלומר: יודעים לכתוב, כשם שבאו מיששכר השרים, „ומשְׁכים בשבט סֹפר״. בכלל גדלה ההתפעלות הלאֻמית בקרב המנהיגים וראשי האֻמה, והם הלהיבו את העם למלחמה לאֻמית זו: „בפרֹע פרעות בישראל — בהתנדב עם״. לעֻמת זה עמדו מנגד בני שבט ר א ו ב ן (הוא ישב „בין המשפתים״, „לשמֹע שריקות עדרים״), ג ל ע ד (כך נקרא אז שבט מנשה בעבר הירדן מזרחה), בני־ד ן, אשר היו משכירים עצמם באניות של הפיניקים, ואָשר, אשר ישב „על מפרציו״. בשירת דבורה אנו מוצאים דברי־תרעומות עצומים על השבטים האלה, שלא השתתפו במלחמה. ביחוד גדל הכעס על אנשי מרוז, שהיו קרובים, כנראה, למקום המלחמה, אבל לא באו לעזרת הנלחמים. בשיר עממי נאמר בגנותם:

אוֹרוּ מֵרוֹז — אָמַר מַלְאַךְ יְהוָֹה,
ארו — אָרוֹר יוֹשְׁבֶיהָ.
כִּי לֹא בָאוּ לְעֶזְרַת יְהוָֹה, —
לְעֶזְרַת יְהוָֹה בַּגִּבּוֹרִים.

מלכי כנען ידעו והכירו כלם ערך מלחמה זו, שתוצאותיה היו גדולות ומרֻבות. השיר העממי, שדבר בגנות השבטים מוגי־לב, שלא באו לסיע לאחיהם, אומר במרירות מרֻבה:

בָּאוּ מְלָכִים נִלְחָמוּ,
אָז נִלְחֲמוּ מַלְכֵי כְנַעַן

[1]) חבור שני הדבורים האלה לא עלה יפה, ונכּר שאינם שַׁיכים זה לזה.

נראה, כי בימי המלחמה הלהיבה דבורה עצמה את הלבבות בשירי־התעוררות. לזה מכֻוָּנים דברי הפיוט:

עוּרִי עוּרִי דְּבוֹרָה!
עוּרִי עוּרִי דַּבְּרִי־שִׁיר;
קוּם בָּרָק וּשְׁבֵה שֶׁבְיְךָ—בֶּן־אֲבִינֹעַם!

אָז יְרַד שָׂרִיד לְאַדִּירִים עָם;
יְהוָֹה יְרַד־לִי בַּגִּבּוֹרִים.

ציור נהדר הוא המחזה של אם־סיסרא בארמונה. מצפה בכליון עינים לשיבת בנה מעֻטר בעטרת־נצחון מן המלחמה:

בְּעַד הַחַלּוֹן נִשְׁקְפָה וַתְּיַבֵּב
אֵם־סִיסְרָא בְּעַד הָאֶשְׁנָב:
מַדּוּעַ בֹּשֵׁשׁ רִכְבּוֹ לָבוֹא,
מַדּוּעַ אֶחֱרוּ פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו?

חַכְמוֹת שָׂרוֹתֶיהָ תַּעֲנֶינָּה,
אַף־הִיא תָּשִׁיב אֲמָרֶיהָ לָהּ:
הֲלֹא יִמְצְאוּ יְחַלְּקוּ שָׁלָל
רַחַם רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גֶּבֶר;
שְׁלַל צְבָעִים לְסִיסְרָא
שְׁלַל־צְבָעִים רִקְמָה;
צֶבַע רִקְמָתַיִם לְצַוָּארֵי שָׁלָל [1].

---

[1]) במסורה נקוד: לְצַוְּארֵי בסמיכות, ואין לזה מובן מחֻוָּר, והציור מקֻלקל, שהרי אין צואר לשלל. ובתרגום היְוָני נסחו: לצוארו — שב אל סיסרא. וגם זה איננו מדֻיק, שהרי כבר נאמר בשיר זה: „שלל צבעים לסיסרא״. והנכון: לְצַוָּארִי, כלומר: אֵם־סיסרא מדברת אל לבה ומתנחמת, כי עכוב בואו של סיסרא הוא מתוך רבוי השלל, ומלבד זה שיחלק בנה לעצמו יביא גם „צבע רקמתים לצוארי שלל״. עַיֵּן דברי י״ש ריגיו בתרגום ההפטרות בחֻמשים דפוס ווין (הוצאת ביש, תר״ו).

לספירו: „וסיסרא נס ברגליו אל אהל יעל אשת חבר הקיני, — כי שלום בין יבין מלך־חצור ובין בית חבר הקיני״ (ד, י״ז). בדברים מועטים מסר לנו המחבר מאורע היסטורי חשוב.

לספורו צרף המחבר את השירה הנפלאה, שהיא בלי־ספק היצירה היותר קדומה בספרות המקראית. המחבר, או המסדר, רשם בתחלתה: „ותשר דבורה וברק בן־אבינעם ביום ההוא לאמר״. נראה היה לו, כי יסדה דבורה את השירה הזאת, כי טעה בהבנת הדברים: „עד ש ק מ ת י דבורה, שקמתי אם בישראל״. מלת „שקמתי״ הבין לגוף ראשון: עד שקמתי (אני) דבורה—ואינה אלא לנקבה גוף שני: שקמת (אַתְּ) דבורה. הצורה הקדומה במלת אַתְּ לנקבה נוכחת היתה אַתִּי, וכן בנטיות הפעלים [1]). מובן, כי לאחר שכבר טעה המחבר (או המסדר) בהבנת המלה הזאת, נמשך אחריו גם המנקד. אבל ברי הוא, שלא דבורה יסדה את השירה, אלא זהו ק ב ץ ש י ר י ם עממיים, שנוסדו על המאורעות הגדולים בימי המלחמה. כמעט שאין מן הצורך לברר, כי מלחמה זו לא תמה עוד עם מפלת סיסרא על נחל קישון, שהיתה אמנם קטב הדרמה ההיסטורית הזאת. המלחמה ארכה עוד זמן רב, מה שמבאר בסיום דברי הספור (ד, כ״ד): „ותלך יד בני ישראל הלוך וקשה על יבין מלך־כנען, עד אשר הכריתו את יבין מלך־כנען״. בימים ההם נוסדו השירים המאֻחדים עכשו בשירת דבורה. הם קבץ של ציורים דרמטיים מצֻינים בחִיות מרֻבה, המראות בהירות ובולטות, אבל בתכנם הם שונים זה מזה. בראש השירה הציור הנהדר של מ ר א ה ה׳ בצאתו מ א ד ו ם. אשר שם „חביון עֻזו״, לישע עמו:

יְהוָֹה בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר,
בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם —
אֶרֶץ רָעָשָׁה, גַּם־שָׁמַיִם נָטָפוּ;
גַּם־עָבִים נָטְפוּ מָיִם.
הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְהוָֹה —
זֶה סִינַי מִפְּנֵי יְהוָֹה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

ואת המלחמה עצמה צִיֵּר הפיטן בציור מבריק:

אָז הָלְמוּ עִקְּבֵי־סוּס,
מִדַּהֲרוֹת דַּהֲרוֹת אַבִּירָיו.

---

[1]) עַיֵּן דברי י. ה. שור („החלוץ״ א׳, עמ׳ 108) וש. פִּינסקר (בספרו „מבוא לנקוד האשורי״, עמ׳ 96).

די־ספוקו בשיחה קצרה זו. הוא הוסיף עליה עוד שיחה ארֻכה בין גדעון והמלאך הדובר בו. גדעון סרב תחלה לשליחותו (זהו פרט שכיח בספורים כאלה: גם משה, גם ישעיהו וגם ירמיהו סרבו תחלה בשליחותם). בשיחה זו בא פעם אחת: ויאמר אליו ה׳ (ו, ט״ז); נתערב למחבר־הספור ה׳ במלאך־ה׳ — מה ששכיח הרבה ביצירות הספרותיות ממקור זה (היהוהי). אך אין ספק, כי המלאך הוא הדובר בגדעון. לבסוף עשה המלאך מעשה נס נפלא: „וישלך מלאך ה׳[1] את קצה המשענת אשר בידו ויגע בבשר ובמצות — ומלאך ה׳ הלך מעיניו". כשהכיר גדעון בו, כי היה מלאך ה׳, נתירא מאד. אבל עכשו אמר לו ה׳: „שלום לך, אל תירא; לא תמות" (ו, כ״ד). במקום שנראה לו המלאך „בנה גדעון מזבח לה׳ ויקרא לו: י ה ו ה ש ל ו ם" — „עודנו בעפרת אבי העזרי". הגרעין ההיסטורי שבספור זה הוא המזבח שעמד בעפרת אבי־העזרי, ואנשי המקום קראו לו „יהוה שלום". כלומר, שהיה מקדש ליהוה־השלום ולא ליהוה־צבאות. בעובדה זו השתמש המחבר ותלה בה את ספורו.

בספור גלוי המלאך לגדעון חרז המחבר אניקדוטה, שבעקר הדבר היא שלא לצֹרך בהמשך ההרצאה הספורית. זוהי מעין בורליסקה. אלא שנראית היה למחבר יפה וגם תלה בה ענין קריאת שני שמות לשופט זה, נושא ענין ספורו: י ר ב ע ל ו ג ד ע ו ן. לפי משמעותו אין ספק, כי ירבעל הוא שם מקורי, ואין אנו זקוקים למדרשו: „ירב בו הבעל"[2]). אבל השאלה היא, מה ענין שני השמות האלה? יש משערים, כי בספור זה ערבוב והרכבה של שני ספורים שונים: קצתם תלו מעשה הצלת ישראל מכף מדין בגבור, אשר שמו ירבעל, וקצתם יחסו המעשה לאדם אחר, ושמו גדעון. בהרכבת שני הספורים נתקלו בשנוי השמות, ולישב קושי זה המציאו את האניקדוטה שלפנינו (עין שטוירנגל במבואו). לי לא נראה כך, אלא ירבעל הוא השם העקרי לגבור הספור הזה, ואחרי מעשה גבורתו קראו לו גם גדעון, על־שם מעשיו, כי ג ד ע את קרן מדין. בזמן מאחר[3]) לא ידעו אמתות הדברים והסבירו הענין באניקדוטה זו.

---

[1]) בכל הספר נאמר מלאך־ה׳ או ה׳; ואולם למעלה הוא אומר אליו „מלאך האלהים" (ו, כ). הרי ברי, כי עֻבד הספור הזה ביד סופר מאֻחר ונכנסו בו יסודות זרים.

[2]) עין במאמרי „מדרשי שמות בכתבי־הקדש".

[3]) מקרא אחד (י״ב, י״א) נראה כמסיע להשערת אלה האומרים, כי ירבעל וגדעון הם נושאי־ענין בשני ספורים שונים. הוא אומר שם: „וישלח ה׳ את י ר ב ע ל ואת ב ד ן ואת יפתח..." וקרוב לשער, כי ב ד ן הוא ג ד ע ו ן, הרי הם שנים. אך בתרגום היוני והסורי הנוסח: ואת ב ר ק (תחת בדן), ונוסח זה נראה ישר, שהרי למעלה הוא אומר: „וישכחו את ה׳ אלהיהם וימכר אותם ביד סיסרא שר־צבא [יבין מלך] חצור וביד פלשתים וביד מלך מואב" (שם, שם), וכשהזכיר את סיסרא, יתכן שהזכיר גם את ברק. ואל תתמה, כי לא חשבם על סדר זמנם, אלא ברק אחרי ירבעל, כי חשב גם את סיסרא לפני מלך מואב (וזה היה בימי אהוד, שקדם לברק). אבל אפילו אם נשער, כי במקום בדן היה תחלה גדעון, אין מזה הכרע, שגדעון וירבעל הם שנים. פרשה זו שיכת לזמן מאחר, ולא שמואל אמר לדברים האלה, אלא אדם שעמד בדור אחריו,

ה. גדעון בן־יואש (שופטים, ו—ח). בספר שופטים נסדרו אחרי מלחמת סיסרא ספורי־מאורעות בימי השופט גדעון בן־יואש. המסדר רשם כאן: „ותשקט הארץ ארבעים שנה" (ה, ל״א). אבל אין מספר־שנים זה היסטורי. צריך היה המסדר לו לתכלית סדורו. אין אנו יודעים מתי אירעו המעשים האלה, אבל אנו מוצאים להם סמוכים היסטוריים ממקום אחר (עיֵן להלן). בני ישראל הוסיפו לעשות את הרע בעיני ה׳, ובפעם הזאת נתנם ה׳ ביד מדין. טבע שעבודם למדין משֻׁנה לגמרי משעבודם ליבין מלך־חצור. שבטי מדין היו בידואיים, ולא לשלוט בישראל היה חפצם, אלא לבוז ולחמוס את יגיעם. השבטים הבידואיים היו עולים על ישראל שנה בשנה, הם ובהמתם, לאכול את תבואת שדותיהם. „והיה אם זרע ישראל, ועלה מדין ועמלק ובני־קדם ועלו עליו. ויחנו עליהם וישחיתו את יבול הארץ עד בואך עזה, ולא ישאירו מחיה בישראל — ושה ושור וחמור, כי הם ומקניהם יעלו ואהליהם [1]) ובאו כדי־ארבה לרֹב, ולהם ולגמליהם אין מספר, ויבאו בארץ לשחתה" (ו, ג—ה). זה הנה לא היה שעבוד קבוע, אלא חסרי כח היו בני ישראל להגן על יבול ארצם מפני שוסים וחמסנים, שבטים בידואיים עזי־נפש. זאת היתה מכת־מדינה, אשר נמשכה שבע שנים (ו, א). תחלה היו השבטים בעבר הירדן למרמס לחמסנים האלה; אבל הם עברו גם את הירדן וישחיתו את הארץ „עד בואך עזה". בני ישראל היו „מניסים" את תבואותיהם מפני מדין: היו מחביאים ב„מנהרות אשר בהרים" ועשו להם את „המערות ואת המצֻדות". המצב היה נורא „וידל ישראל מאד מפני מדין". בימי־צרה אלה קם להם שופט ומושיע: גדעון בן־יואש.

ספור המעשה של מלחמת גדעון עם המדְיָנים וגבורותיו שונה לגמרי מזה של אהוד בן־גרא ושל דבורה וברק בן־אבינֹעם. יש בו אריכות דברים, מעשי־נסים, גלוי־מלאך, שיחות מְרֻבות, אניקדוטות יפות. כל־אלה הקיף המחבר בספורו, שאין בו אותה האחדות, שאנו מוצאים בספורים ההיסטוריים הקודמים. הפרטים שבו אינם מתרכזים לציור כללי, אלא מתפשטים ומתרחבים. ספור מלחמת ישראל ביבין מלך־כנען הוא דרמה נהדרת; ספור מלחמות גדעון במדין הוא אֶפּוֹס. אין בו קֹטב המעשה, אלא הפרטים נחרזים זה בזה. קצתם הם שלא לצֹרך, ובאו רק להפליג מעשה הנס ולהעשיר את הספור באניקדוטות יפות, מפליאות.

הצעת הספור ותחלתו הוא מעשה נס: איך צלחה על גדעון בן־יואש רוח ה׳, לקום בתוך אחיו, להושיע את ישראל. הוא היה „חֹבט חטים בגת להניס מפני מדין". שם נראה אליו „מלאך ה׳" (מלאך ה׳ זה ישב לו תחלה תחת האלה אשר בעפרה בנחלת יואש אבי העזרי) ושאל בשלום גדעון: „ה׳ עמך, גבור החיל!" על הברכה הזאת השיב גדעון במרירות: „בי אדֹני, ויש ה׳ עמנו ולמה מצאתנו כל־זאת? ואיה כל נפלאותיו, אשר ספרו לנו אבותינו לאמר; הלא ממצרים העלנו ה׳—ועתה נטשנו ה׳ ויתננו בכף מדיָן". המלאך ענהו על זה: „לך בכֹחך זה והושעת את ישראל מכף מדין—הלא שלחתיך". אבל מחבר הספור לא מצא

---

[1]) במובן הערבי של מלת „אהל" — אנשיהם וכל הנלוים עליהם.

„ויעלו לקראתם". (ז, כ"ג) „ויצעק איש ישראל מנפתלי ומן אָשר ומן כל מנשה וירדפו אחרי מדין, ומלאכים שלח גדעון בכל הר אפרים" וכו'. באמצע היה נמצא בטופס הקדום ספור הנצחון הראשון של ישראל. אותו החסיר המעַבד, כי לא הנאהו לפי טעמו והשקפתו. במקום הספור ההיסטורי קבע את אניקדוטותיו התמוהות. הספור ההיסטורי נמשך מכאן ולהלן בצורה יפה ובסדר נאה. ברי הוא, כי היתה כאן תחלה יצירה ספרותית יפה מאד. בעבודה נקטעה ראשיתה ונתקלקלה צורתה. מכאן ואילך (ז, כ"ג — ח, כ"א) הוא הספור בטופסו המקורי, והוא שַיך למיטב הספרות ההיסטורית שבמקרא.

מסיום הספור (ח, י"ח — כ"א) יכולים אנו לשער מה שהיה כתוב בראשיתו ונקטע ביד המעַבד. במלחמה זו, בין ישראל ומדין, היתה התחלה של „גאֻלת הדם", מה ששכיח תדיר בשבטים הבידואיים. — זבח וצלמנע, שני שרי מדין, הרגו בתבור את אחי גדעון. המלחמה עם מדין היתה קשה מצד אחר. נראה, כי לא רק את ישראל לחצו המדיָנים בסיוע העמלקים ובני־קדם, אלא גם את העמים שכניהם, וביחוד בני עמון ומואב. עִקר מפלתם היתה **בשדה מואב**. שם נצחם **הדד בן־בדד** מלך אדום (בראשית, ל"ו, ל"ה). כי אדום היתה אז ממלכה תקיפה, והדד בן־בדד בא להושיע את אחיו הצעיר ישראל ואת הקרובים אליו ביחס הגזע. התשועה הגדולה, שהיתה אז לישראל, מסֻפרת כאן על־פי ההשקפה הישראלית, כי עמד גדעון על המדיָנים ונצחם. מובָן, כי קמו גם שבטי ישראל במעֻניהם, לאחר שגבר עליהם מלך־אדום והכה אותם מכה רבה בשדה מואב.

המסדר המשיך את הספור ההיסטורי במאורעות גדעון וביתו. אחרי המלחמה אמרו שבטי ישראל להמשיל אותו ואת בניו אחריו עליהם, אלא כי סרב גדעון לזה (ח, כ"ב — כ"ג). לסיום דברי גדעון, „וה' ימשל בכם", יש כַּוָּנה בולטת כנגד שלטון מלוכה בישראל, מה שמוצאים אנו עוד במקום אחר (שמואל־א, ח, י"א—יח; שם, י"ב, ו—כ"ה). בסוף מסֻפר, כי עשה גדעון מנזמי הזהב, אשר נתנו לו בני־ישראל מתנה, אפוד „ויצג אתו בעירו בעפרה" (ח, כ"ז). בימים הראשונים לא חשבו לו זה לגנאי, אלא — אדרבה לשבח, כי נדבו לבו להציג בעירו אפוד. אבל בזמן מאחר הוסיף המסדר: „ויזנו כל ישראל אחריו שם, ויהי לגדעון ולביתו למוקש". זהו מיסודו של ספר דברים, אשר השפעתו נראית בסדור הספרים ההיסטוריים.

ו. **אבימלך** (ט). סִפּור זה הוא המשך הספור ההיסטורי הקודם לו. הציור הוא יקר מאד ושלם בכל פרטיו. עוד פעם לפנינו יצירה ספרותית כזו אשר בספור מלחמת יבין, ועוד עולה היא על הראשונה בגוניה המרֻבים ובספור־המעשה המושך את הלב. הספור אינו חוליות חוליות כזה של גדעון, כי אם ענין אחד מראש ועד סוף, הכל מתקדם בסדר הכרחי והגיוני. ענין פתוי בני־שכם מצד אבימלך ובני־משפחתו, הריגת בני ירבעל — דבר שהיה שגור בימים ההם: אם עלה איש לכסא, אשר על־פי הנמוס לא הצליח למלוכה, מִהר להאביד את כל זרע המלוכה (זה עשה אבימלך, שהיה בן־האמה; וכזה עשה גם שלמה

המחבר בא עכשו אל עקר ספורו. אבל מתוך שהיה להוט אחרי אניקדוטות, לקשטו ולהרחיבו, על־כן עלה לו הכל בערבוביה ואין סדר פנימי להרצאתו. הוא מתחיל: „וכל מדין ועמלק ובני־קדם נאספו יחדו ויעברו [את הירדן] ויחנו בעמק יזרעאל״ (ו, ל״ד). זוהי תחלת המעשה. „ורוח ה׳ לבשה את גדעון ויתקע בשופר — ויזעק אביעזר אחריו״. גם שלח מלאכים במנשה, באָשר, בזבולן ובנפתלי ויאספו אליו (ו, ל״ד—ל״ה). אל הצעה זו סמך המסדר אניקדוטה, מפסקת את ההרצאה הספורית: גדעון הוא מסֻפק, אם ינצח במלחמה, ולפיכך הוא „מנסה״ את האלהים ב„גזת הצמר״ (ו, ל״ו—מ). אניקדוטה זו מיסודו של ה„אלהי״ (גם נזכר ג׳ פעמים שם האלהים) אינה יפה ביותר: הכפלת הנסיון בגזת הצמר היא דרדקאית. מטופס העקרי של הספור (היהוהי) הוא מה שנאמר להלן (ז, א). זה מקביל למספר למעלה (ו, ל״ג—ל״ח), אבל גם בטופס זה נקבע ענין מפליא, רוח ה׳ צלחה על גדעון והזמין אנשי־ישראל מאביעזר ומשבט מנשה כֻּלו וגם מאשר ומנפתלי נאספו אליו, עכשו אומר לו ה׳: „רב העם אשר אתך, מתתִּי את מדין בידם; פן יתפאר עלי ישראל לאמר — ידי הושיעה לי״. לפיכך צוהו ה׳ להכריז — לאנשי לויָתו: מי „ירא וחרד, ישב ויצפר מהר הגלעד״ [1]), ולכרוז זה שבו מן העם כ״ב אלפים, ורק עשרת אלפים נשארו (ז, ב—ג). ועוד היה מספר העם. אשר עם גדעון, רב — שיהיה הנצחון בלי מעשה נס, על־כן צוה ה׳ להוריד אותם אל המים ויצרפם שם. מעשה „צרוף״ זה הוא זר מאד. לבסוף נשארו „שלש מאות איש״ עם גדעון, וביד אלה אמר ה׳ לתת את מדין (ז, ד—ח). הערך הספרותי של אניקדוטה זו אינו עולה על־זה שבספור נסיון האלהים בגזת הצמר. ולא נתקררה עוד דעת המחבר (או המסדר) גם בספור זה, והוא מוסיף כאן ירידת גדעון ופֻרה נערו אל מחנה המדיָנים וספור החלום הזר (שם, ט—י״ד). ציור „גבור־החיל״ שבתחלת הספור ההיסטורי נתמזמז לגמרי ביד המחבר. אמנם בטופסו העקרי נאמר: „ורוח ה׳ לבשה את גדעון״; אך רוח ה׳ זו לא התמידה בו, הוא מסֻפק בנצחונו, מתירָא ודואג ומצפה לנסים. ולבסוף בא הנצחון באמת רק בנס. בשלש מאות כדים ושופרות החרידו את מחנה מדין. ההרצאה הספורית היא כאן דרדקאית, ואין בה אפילו קשוט של מליצה יפה, של תמימות פיוטית. אין ספק, כי נתקלקל הספור ההיסטורי מרֹב האניקדוטות, שהכניסו בו בזמן מאֻחר; ואלה אינן מֻצלחות ואינן מיַפות את הספור משום צד. אם נחסירן מכאן — ובזה לא נפסיד כלום — יֵצא לנו הטופס העקרי: (ו, ל״ג—ל״ה) „וכל מדין ועמלק וכו׳״ עד

שהרי שם הוא אומר: „את ירבעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל״. ,קר הנוסח הוא: את ירבעל ואת יפתח ואת שמואל. בזמן מאֻחר הוסיף אדם בגליון את גדעון, כי ירבעל הוא גדעון. מן הגליון נשתרבב הדבר לטופס הפרשה. וכשנתקשו בזה, שהרי ירבעם וגדעון הם אחד, שנו ונסחו: „בדן״. והתרגום היוָני והסורי שנו ונסחו: „ברק״.

[1]) לדברים האלה אין מובן. לפעל „ויצפר״ לא מצאתי עוד פרוש מחֻור: במקום „מהר הגלעד״ התמוה מנסחים קצתם: „מהר הגלבע״.

שמגר בן־ענת, אהוד, דבורה וברק, גדעון, אבימלך, תולע בן־פואה); עכשו בא לספר מעשי השופטים, שקמו בעבר הירדן מזרחה: יאיר הגלעדי ויפתח הגלעדי. אין ספק, כי לכל שבט היו גבוריו, אשר מעשי תקפם וגבורתם נמסרו בשירים עממיים או בספורי אגדה. וכבר הֻברר למעלה, כי כל ספור בספר שופטים הוא יצירה ספרותית לעצמו, והמסדר אספם וקבצם וקבעם בספרו לפי סדר, שנראה נאה ויפה בעיניו. אבל לא קבעם על ס ד ר ז מ נ ם. תדע, שכן הוא. כאן הוא אומר, כי אירע מעשה יפתח שלש מאות שנה אחרי כבוש ארץ סיחון ועוג. ועתה צא וַחשב מנין השנים של השופטים, שספורי מאורעותיהם נקבעו בספר שופטים לפני ספור מעשה יפתח: ימי השעבוד לכושן רשעתים מלך־ארם ח׳ שנים; ימי שלום אחרי־כן מ׳ שנה: לעגלון מלך מואב נשתעבדו י״ח שנה; אחרי מפלתו שקטה הארץ פ׳ שנה; ימי שעבוד ליבין מלך־חצור עשרים שנה; אחרי מפלתו שקטה הארץ מ׳ שנה; ימי שעבוד למדין ז׳ שנים; ימי השלום אחרי נצחונות גדעון מ׳ שנה; ימי שלטון אבימלך ג׳ שנים; תולע בן־פואה שפט את ישראל כ״ג שנה; יאיר הגלעדי כ״ב שנה; ימי שעבוד לעגלון י״ח שנה; — סך־הכל: שי״ט שנה. למספר שנים אלה צריך להוסיף ימי כבוש הארץ וימי זקנת יהושע וימי הדור, אשר האריכו ימים אחרי יהושע. ולפי־זה אין חשבון השנים בספור מעשה יפתח עולה יפה. והנה אמנם אין אנו נזקקים למספרים אלה, וכבר בררתי למעלה, כי מעשה דבורה וברק צריך להקדים בערך מאת שנה. וקרוב הדבר, כי בזמן אחד קמו שנים או שלשה שופטים — זה בפנה אחת של ארץ־ישראל, וזה בפנה אחרת. אבל לשיטת מחבר הספר, אשר סדר את ספורי מאורעי השופטים, כאלו אירעו זה א ח ר זה, והרי זהו תמוה. אלא שאנו רואים, הסדר בספר שופטים אינו על־פי המשך הזמנים, כי אם לפי חלוקת הארץ. מנה תחלה את השופטים אשר קמו בארץ עבר־הירדן מערבה (בשבטי אפרים ובנימין, אשר נחשב תחלה לאפרים); אחרי־כן ספר מאורעות יאיר הגלעדי ויפתח הגלעדי בעבר־הירדן מזרחה, ולבסוף סִיֵּם בשמעון בדרום (שאף־על־פי שהיה משבט הדן, עִקר מעשי „גבורותיו" עשה ביהודה).

המסדר הקדים לספור מעשה יפתח הצעה כזו, שהקדים לספורי מאורעות של שאר השופטים, כדי שיהיה נמשך למה שלפניו. בני ישראל עשו הרע בעיני ה׳ ויתנם ה׳ ביד פ ל ש ת י ם וביד ב נ י ע מ ו ן (י׳, ז). הרי שבזמן אחד היו תסיסות בפנות שונות בארץ־ישראל: לצד דרומית־מערבית ולצד מזרח [1]). יפתח לא נלחם בפלשתים, אלא בבני עמון; ובנוגע למלחמות ישראל עם הפלשתים, הרי זה מסֻפר במקום אחר (בתחלת ספר שמואל־א ומעשי שמשון). בפרשה אחרת אנו מוצאים הגדת עדות סותרת לזו שלפנינו: „וימכֹּר אתם [ה׳] ביד סיסרא שר צבא [יבין מלך] חצור וביד פלשתים וביד מלך מואב" (שמואל־א, י״ב, ט). ואחרי זה הוא אומר: „וישלח ה׳ את ירבעל ואת בדן (ברק?) ואת יפתח" (שם, שם, י). ואמנם אמרתי למעלה, כי אין אנו משגיחים בסדר זה, שהרי אין אנו יודעים,

[1]) עַיֵּן בספר ההיסטוריה לגרֶץ, ח״א, עמ׳ 130.

לאדוניה, שהרי גדול היה אדוניה על שלמה בשנים). המשל הנעים, אשר נשא יותם על אבימלך ואנשי שכם, הוא אחת המרגליות היקרות בספרות המשלים. מובן, כי אין מן הצרך, שיהיה הפרט הזה היסטורי; הינו, כי באמת הלך יותם ויעמוד בראש הר גריזים „וישא קולו ויקרא" את דברי המשל הזה. אלא די הוא, כי השכיל המחבר לשלב את הדברים הנעימים האלה לתוך ספורו [1]. — במאמר געל בן־עבד: „עבדו את אנשי חמור אבי שכם" יש בלי־ספק איזה יחס וקשר לזה שמספר בתורה על־אודות כבוש שכם מצד בני יעקב; אלא שקשה לעמוד על המכֻון בו, ובפרט שהלשון מגמגמת קצת במקרא זה (מי אבימלך ומי שכם כי נעבדנו? וכן בסוף: ומדוע נעבדנו אנחנו?).

ז. תולע בן־פואה ויאיר הגלעדי (י, א—ה). אחר ספור מעשה אבימלך סִדֵר המחבר רשימה קצרה של שני שופטים, אשר קמו „להושיע את ישראל": תולע בן־פואה איש יששכר, אשר שפט את ישראל עשרים ושלש שנה. המחבר רשם רק את שמו ושם אביו ושבטו והיכן נקבר. אחרי תולע בן־פואה שפט יאיר הגלעדי את ישראל עשרים ושתים שנה. עליו מְספר, כי היו לו „שלשים בנים, רֹכבים על שלשים עירים" (אין אנו יודעים מה בא זה ללמדנו) „ושלשים ערים להם — להם יקראו חות יאיר עד היום הזה אשר בארץ הגלעד". משמעות הדברים היא, כי שלשים ערים, אשר לבני יאיר, נקראו על שם אביהם „חות יאיר". וזה סותר למה שמספר בספר במדבר (ל״ב, ל״ט—מ״א) ובספר דברים (ג, י״ד). ברי לי, שלא זה ולא זה דבר היסטורי, ו„חות יאיר" נקראו על שם משפחה או שבט (ועדַין מספקני, אם היה זה שבט מישראל); אך בכל־אפן אנו רואים שנוי גדול וסתירה בולטת מרשימה היסטורית אחת לחברתה. ואפשר, שלא ידע מחבר הספר את הרשימה בספר במדבר ובספר דברים; או שראה אותה ולא חש לה.

ח. יפתח הגלעדי (י״א, י״ב, ז). המחבר סדר כאן ספור מעשה יפתח, ציור היסטורי יפה וחשוב מאד. המאורעות האלה אירעו בסוף ימי השופטים, כי מצאנו בספור זה רשימת שנים: כשלש מאות שנה אחרי כבוש ארץ סיחון ועוג (י״א, כ״ו). ואולם מסדורם של ספורי מאורעות השופטים בספר זה (כי נסדר ספור מעשה יפתח אחרי ספורי עתניאל בן־קנז, אהוד בן־גרא, דבורה וברק, גדעון ואבימלך) אין הכרע לזמנו. המחבר סִדר תחלה את ספורי המאורעות של השופטים, אשר קמו לישראל בארץ עבר־הירדן מערבה (עתניאל,

---

[1]) המוסר הצפון במשל זה מובן מאליו: אנשים בעלי חכמה ומעשים טובים אינם רודפים אחרי השררה, כי אם נעורים וריקים כאותו האטד, אשר יתנשא למשל. ואולם האטד הזה אינו יודע, כי רק מפני סִבה זו זכה למלוכה, כי עצי־פרי התרחקו מכל שררה, ולכן הוא כועס על בני־ממשלתו, אם אחרי־כן יאמרו להסיר את עֻלו מעל צוארם. ובתשובת העצים החשובים: החדלתי וכו׳ אין המכֻון כאשר הבינו המפרשים והמתרגמים: האם אחדל את מתקי וכו׳ כדי לנוע על העצים, שהרי על־מה לו לאבד את מתקו? אלא: האם כבר חדלתי וכו׳ והייתי לאילן סרק, באפן שאתרצה לקבל עלי על שררה?

יפתח, שלא את ארץ עמון ומואב לקחו ישראל, כי אם את ארץ סיחון מלך האמורי. ואלו היתה לעמון זה זכות ותביעה על הארץ הזאת, מדוע לא תבעוה זה שלש מאות שנה? כך הסבירו להם בני ישראל את זכות־קנינם בארץ עבר־הירדן. אבל דעת עמון ומואב לא נתקררה בטענות האלה, שהרי סוף־סוף ארצם היא, מידם לקחה סיחון, ו„חזקה" של שלש מאות שנה אינה מפקעת זכותם. באפן כזה סדר המחבר את הטענות משני הצדדים; הוא, המחבר, נסתיע בספורי ההיסטוריה, שהיו נודעים ומפרסמים בימיו. הוא ידע את ספור כבוש הארץ, שנקבע בספר במדבר (אין אנו מחליטים, כי היה ספר במדבר לעיניו, אלא המקור, שממנו שאב מחבר ספר־במדבר, היה לפני המחבר) ובספור בלק ובלעם. בפי יפתח הוא שם את הדברים: „ועתה הטוב טוב אתה מבלק בן־צפור מלך־מואב? הרֹב רָב עם ישראל? אם נלחֹם נלחם בם?" אמנם שלח בלק לקרא את בלעם לקלל את ישראל מיראתו אותם, אבל לא תבע את הערים, שכבשו ישראל מיד סיחון מלך האמורי.

המשא־ומתן הדיפלומטי לא עשה פעלה. — עכשו התחילה המלחמה. יפתח נצח וגרש את בני עמון מגלעד וממנשה, גם את מִצפה־גלעד, שהיתה בידי בני־עמון, גרש את האויבים. לבסוף עבר לארץ בני־עמון וַיַּכֵּם וילכוד „מערוער ועד בואך מִנית עשרים ושתים עיר". ובאָבל־מחולה היתה מפלתם של בני עמון שלֵמה, „ויכנעו בני עמון מפני בני ישראל". גם בספור הנצחון הדברים קטועים ומגמגמים קצת. כוָנתם: „ויכם מערוער ועד בואך מנית — עשרים עיר [לבד] — ועד אָבל־כרמים מכה גדולה מאד".

אחרי הנצחון הגדול הזה נצעקו בני אפרים ויעברו המצפתה[1] לריב ביפתח: „מדוע עברת[2] להלחם בבני עמון, ולנו לא קראת ללכת עמך? ביתך נשרף עליך באש!" (י"ב, א). כטענה זו כבר שמענו מפי בני אפרים בימי מלחמת גדעון עם מדין (ח, א—ג). גדעון פִּיֵּס אותם בדברים נוחים, „אז רפתה רוחו מעליו בדברו הדבר הזה". אבל לדברי יפתח לא נתפיסו, ותהי מלחמה קשה רבת הדמים בין אפרים וגלעד, כי הקניטו בני אפרים את בני גלעד בדבריהם: „פליטי אפרים אתם גלעד בתוך מנשה"[3].

בספור מעשה יפתח יש גם צד אישי־טרגי, מה שאירע לו בבתו העלובה. זה בררתי במקום אחר, בדברי על „ספורי המקרא".

---

1) לפנינו הנוסח: צ פ ו נ ה. אמנם בנחלת בני גד נמצאה עיר בשם צפון (יהושע, י"ג, כ"ז), אך מה ענינה לכאן? לפיכך נראה לנסח: ה מ צ פ ת ה, כי שם בית יפתח (י"א, ל"ב). וזה שאמרו בני אפרים: „ביתך נשרף עליך באש".

2) „עברת" מלשון: „לא אוכל לעבור את פי ה'" (במדבר, כ"ב, י"ח)—למה עברת לעשות שלא כחק ומשפט. בני אפרים יחסו לעצמם את ההגמוניה המדינית, שלא יעבור שבט אחר לעשות שלא ברשותם.

3) בני אפרים היו מונים את בני גלעד ואומרים להם: אתם גלעד פליטי אפרים בתוך מנשה (כי גלעד היה חלק ממנשה). והמלים „בתוך אפרים" הן כאן בטעות.

באיזה סדר זמני אירעו המאורעות האלה. אך אם נאמר, כי „ביד פלשתים", האמור בספר שמואל־א, מכֻוָּן לגבורת שמגר בן־ענת (שופטים, ג, ל״א), יקשה לנו, מדוע לא הזכיר את השופט הזה? ונראה ברור, כי מכֻוָּן הוא בספר שמואל־א למה שמסֻפר בספר שופטים בפרשה שלפנינו, כי מסר ה׳ את ישראל ביד פלשתים וביד מלך מואב ובני עמון כאחד. כי לא רק מלך בני עמון נלחם בישראל בימי יפתח, אלא גם מלך מואב, שבא לתבוע את ארצו, אשר לקחו בני ישראל ממואב בימי משה (וזה נראה גם מספור ספר במדבר, אלא כי לא לקחו בני ישראל את הארץ מיד מלך מואב, כי אם מיד מלך סיחון, וזה לקחה ממואב: במדבר, כ״א, כ״ו—ל). כי השתמש מחבר הפרשה בספר שמואל־א בפרשה זו שלפנינו בספר שופטים, זה אנו למדים ממה שאמר כאן (שופטים, י, ט״ו): „ויאמרו בני ישראל אל ה׳, חטאנו..." ובספר שמואל־א הוא אומר: „ויזעקו אל ה׳ ויאמר, חטאנו..." (י״ב, י).

בני עמון ומואב לחצו תחלה את בני־ישראל מעבר הירדן, ואחר־כן עברו את הירדן ונלחמו „גם ביהודה ובבנימן ובבית־אפרים" (י, ט). בספור הדברים יש קושי מרֻבּה: „וירעצו וירֹצצו את בני־ישראל בשנה ההיא שמנה עשרה שנה את כל בני ישראל אשר בעבר הירדן". עוד לא נאמר בזה פרוש מחֻוָּר (עַיֵּן גרֶץ, שם). מלבד הקושי בשני מספּרים, שחֻברו יחדו וסותרים זה לזה, הנה גם בשאר הדברים הלשון מגֻמגם: „וירעצו וירצצו את בני ישראל... את כל בני ישראל אשר בעבר הירדן". וברי הוא, כי יש כאן הרכבת שני ענינים, שלא עלתה יפה, וספור המעשה מקֻטע קצת. ודאי, שלא בשנה הראשונה לשעבודם התעוררו למלחמה זו, אלא אחר שעמדו בו י״ח שנה, „ותצר לישראל מאד", בסוף י״ח שנה אירע איזה מעשה, שלא נרשם בספור שלפנינו. ואחר־כן הוא אומר: „ויעברו בני עמון [בשנה ההיא] את הירדן להלחם גם ביהודה ובבנימן ובבית אפרים..." (שם, שם, ט). המלים „בשנה ההיא" נשתרבבו, לאחר שנקטע ספור איזה פרט, למעלה שלא במקומן. וזה מובן מהמשך הספור. השעבוד היה קשה תחלה רק בארץ עבר־הירדן; אבל ביהודה ובבנימן ובבית אפרים לא ארך זמן רב, אלא בה בשנה שנכסו בני עמון להלחם בארץ עבר־הירדן מערבה, באה התשועה על־ידי יפתח. שהרי אנו רואים את מאורע המלחמה בבני עמון כי נתרכב בארץ עבר־הירדן (י״א, כ״ט; ל״ב—ל״ג). ולאחר שהיתה התשועה לישראל, נצעקו בני אפרים לריב ביפתח, על כי לא קרא להם להלחם בבני עמון. וזה לא יתכן, אלו „רעצו וירֹצצו" בני עמון גם את בית אפרים.

ספור המלחמה אינו מפֹרט. המחבר קִצר בו הרבה; אך לעֻמת זה האריך בהצעת משא־ומתן „דיפלומטי", שהיה תחלה בין יפתח ובין מלך בני עמון (י״א, י״ב—כ״ח). זוהי רשימה היסטורית חשובה — אפילו שלא יהיה בה המשא־ומתן הדיפלומטי הזה מעִקר המאורע, אלא הם דברי מחבר הספור, הרי הטעים אותה יפה, וראוים היו הכתבים הדיפלומטיים ההם להקבע בקֹבץ ממין זה של זמננו. ומה שחשוב ביותר: הטענות משני הצדדים צדקו, איש איש לפי השקפתו. מלך בני עמון (וכפי הנראה, היה עמו גם מלך מואב) טען, כי לקח ישראל את ארץ עבר־הירדן בעלותו ממצרים, „ועתה השיבה אתהן בשלום". על־זה השיב

את פרשיותיו וספוריו, היה ספור שמשון כצורתו כעת. הוא הוסיף רק בתחלתו את הדברים: „ויסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה׳ ויתנם ה׳ ארבעים שנה״ (י״ג, א), ובסופו: „והוא שפט את ישראל עשרים שנה״ (ט״ז, ל״א), כדי לקבוע את הספור הזה בספורי השופטים, אשר קמו לישראל אחרי מות יהושע עד ימי המלכים. אבל באמת לא היה שמשון (לפי ציורו בספור שלפנינו) שופט במשג המקורי, שנלחם את מלחמות ישראל, לשחרר אותם מידי אויביהם; או אפילו לפי מֻשגו בזמן מאֻחר, שהיה מנהיג ופרנס לאֻמה הישראלית, מה שנאמר למשל על עלי הכהן (שמואל־א ב, י״ח). בימי שמשון עם כל מעשי „תקפו וגבורתו״ עמדו ישראל בשעבודם לפלשתים, וגבורתו הפלאית לא גרמה להקל עֻלם. בספור עצמו נאמר: „והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים״ (י״ג, ה). נראה, שהם דברי המעבד, אבל באמת לא היתה אפילו תחלת תשועה על־ידו, אדרבה, אחיו היו מתיָראים והתרעמו עליו: „הלא ידעת כי משלים בנו פלשתים — ומה־זאת עשית לנו?״ (ט״ו, י״א).

י״א. פסל מיכה ושבט הדני (י״ז—י״ח). ספור זה והבא אחריו (מעשה „פילגש בגבעה״, י״ט—כ״א) היו תחלתם בקֹבץ אחר, ומחבר ספר שופטים חברם אל ספרו ההיסטורי. או אפשר, כי עשה זה מסדר הספר בזמן מאֻחר. בכל־אֹפן ברי הוא, כי כך היו הפרשיות האלה מֻנחות לפני מסדר ההיסטוריה המקראית, וקשה היה לשנות את סדרו. אלו סדר מחבר הספר, או המסדר האחרון, את הספורים לפי סדר זמנם, היה צריך לקבוע את שני הספורים האלה לא בסוף ספר שופטים, אלא בתחלתו, כי מעשים אלה — עד־כמה שהם היסטוריים — אירעו בדור שני ליהושע, תכף אחר כבוש הארץ; בתחלת ימי השופטים ולא בסופם. תדע, שכן הוא: בספור פסל מיכה, אשר גזלו בני שבט הדני והקימו להם בעיר דן, הוא אומר: „ויהונתן בן־גרשם בן־משה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני...״ (י״ח, ל). יהונתן בן־גרשם בן־משה, האמור כאן, הוא, לפי המשך הדברים, אותו „הנער הלוי״, אשר בא לשמש במקדשו של מיכה בעד עשרה כסף לימים ועֵרך בגדים ומחיָתו. לפי־זה אירע הדבר בדור שני ליהושע, ואז היה בן־בנו של משה עודנו נער, כלומר: אדם צעיר. ואמנם יכולים אנו לאחֵר זמן מאורע זה ולאמר, כי בן־גרשם בן־משה אינו בנו ממש, אלא מבני־בניו (והרבה כזה במקרא); אבל ודאי שלא היתה זו כַוָנת מחבר הספור. הוא הקדים מעשה זה למעשה פילגש בגבעה, שאירע בימי פינחס בן־אלעזר בן־אהרן (כ, כ״ח, עַיֵן מה שיבֹרר להלן), שעמד אז לפני ארון ברית־האלהים — בתחלת ימי השופטים. לפי כַוָנת מחבר הספורים האלה, אין אלה המשך ספורי מאורעות של ימי השופטים, אלא הוא חוזר לזמן קדום; ואך קבעם מסַדר ההיסטוריה המקראית כאן ולא בתחלת ספר שופטים. כך מצא את ספר שופטים כבר מסֻדר בימיו, ולא מלאוֹ לבו לשלוֹח יד בסדורו לשַנות בו הרבה. כי לקבוע את הספורים האלה בספר שופטים במקומם הראוי, לפי סדר זמנם, היה צריך לסדר את הספר מתחלתו ועד סופו מחדש.

בספור פסל מיכה וכבוש העיר ליש, המחֻבר לו, אנו מוצאים שני יסודות היסטוריים ודאים: א) מציאות מקדש בעיר דן מזמן קדום מאד; ב) כבוש העיר

ט. אבצן מבית לחם, אילון הזבולוני, עבדון בן־הלל הפרעתוני (י"ב, ח—ט"ו). אחר מעשה יפתח סדר המחבר רשימה של שלשה שופטים: אבצן מבית לחם (בארץ זבולון: יהושע, י"ט, ט"ו) והוא שפט את ישראל שבע שנים. עליו מספר רק, כי היו לו שלשה בנים, אשר לקח להם אביהם נשים, „ושלשים בנות שלח החוצה". נאמר עליו, כי נקבר באילון בארץ זבולון. בארץ־ישראל היו כמה מקומות, שנקראו בשם אֵלון בצרוף כנוי: אלון־תבור, אלון־מעוננים וכו'. אך מה שנתיחס לזבולון בן־יעקב בן בשם אלון (בראשית, מ"ו, י"ד; במדבר, כ"ו, כ"ו), נראה, כי מכאן יצא לו שם זה. וכבר ראינו כיוצא בזה בשמות בני יששכר, אשר יחסו לו מיסודו של ספר דברי־הימים (במאמרי „הבכורה בשבטי ישראל"). אחרי אֵילון שפט את ישראל עבדון בן־הלל מפרעתון (בארץ אפרים בהר העמלקי) — עליו אמרו, כי היו לו ארבעה בנים ושלשים בני בנים, „רכבים על שלשים עירים" (כדומה לזה ספרו גם על יאיר הגלעדי ונראה שזהי מסורת אגדה אחת בשני פנים).

י. מעשה שמשון (י"ג, ט"ז). המחבר מצא ספור שלם: מעשה תקף וגבורה של אדם נפלא, וקבעהו בספרו, כי הנאהו. ספור זה הוא ענין ספרותי לעצמו, והוא נוסד בזמן קדום בדרום ארץ־ישראל. קדמות הספור נכרת בהרצאת הדברים: א) נזירות שמשון. הוא היה נזיר אלהים „מן הבטן", ולפיכך נשמרה אמו בימי הריונה לבלתי אכול „כל טמא" ולבלתי שתות כל אשר יצא מגפן היין. זה היה מנהג קדום מאד. כנראה, היתה אשה עקרה, שעברו עליה ימים רבים בלי הריון, נודרת להקדיש את בנה — אם יזכרנה ה' — „מן הבטן" לנזירות, ובימי הריונה היתה היא עצמה נוהגת בנזירות. מנהג זה בטל בזמן מאֻחר. ב) העלאת קרבן לה' על הצור. בפשטות ותמימות כזאת לא היו מקריבים לה' בדורות מאֻחרים, אפילו בימי הראשונים; זה יתכן רק בזמן קדום מאד. ג) נשואי שמשון בקחתו את אשתו התִמנית. אמנם התפלאו תחלה אביו ואמו על זה ואמרו: „האין בבנות אחיך ובכל־עמי אשה, כי אתה הולך לקחת אשה מפלשתים הערלים?" אבל כשעמד שמשון על דעתו ואמר: „אותה קח לי, כי היא ישרה בעיני", הלכו עמו תמנתה לשדך לו את בת הפלשתי הערל—ושמשון הלא היה נזיר אלהים „מן הבטן"! אין התמיה במה שעשה שמשון כן, שהרי כל ימי בית ראשון לא עמד אִסור ההתחתנות בגוים בכל חֹמר שבו, אבל התמיה היא במה שמספר זה בפשיטות. אביו ואמו תמהו על מעשהו ולא יותר; לבסוף הלכו הם עצמם וסיעו בשדוכיו. בזמן מאֻחר קצת עֻבד הספור הזה, ואז הוסיפו את האמתלא: „ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא, כי תאנה הוא מבקש מפלשתים" (י"ד, ד). אבל אין בישוב קלוש זה כדי להפקיע את התמיה בדבר. מעשה שהיה כך היה. אלא כי בדורות מאֻחרים, בימי הנביאים, לא היה עולה על דעת אדם מישראל להמציא ספור כזה. סמני עבוד אנו מוצאים בקצת מקראות שבספור זה. בספור גלוי המלאך למנוח ואשתו נאמר תמיד „מלאך יהוה"; אך באמצע (י"ג, ט) הוא אומר: „וישמע האלהים בקול מנוח ויבא מלאך האלהים עוד אל האשה". וכן להלן: „ויצמא מאד ויקרא אל יהוה... ויבקע אלהים" (ט"ו, י"ח—י"ט). ביד מחבר ספר שופטים, אשר סדר

תחלתו לא היה אלהים זה אלהי שבט או משפחה בישראל, אלא אלהי איש אחד. ורק לבסוף, לאחר שחמסוהו בני דן, עשוהו אלהי שבטם. בימים ההם הלכו בני שבט הדני לבקש להם נחלה לשבת, „כי לא נפלה לו עד היום ההוא בתוך שבטי ישראל נחלה" (י"ח, א). בספר יהושע (י"ט, מ—מ"ח) רשומים תחומי הארץ אשר הפילו לנחלה לבני דן. שם מסֻפר (י"ט, מ"ז): „ויצא גבול בני דן מהם; ויעלו בני דן וילחמו עם לֶשֶׁם (בספר שופטים נקראה העיר לַיִשׁ) וילכדו אותה, ויכו אותה לפי־חרב, וירשו אותה וישבו בה ויקראו ללֶשֶׁם דן כשם דן אביהם". העובדה ההיסטורית היא, כי לא נפלה לשבט הדני נחלה. ומה שמסֻפר בספר יהושע, כי הפילו להם נחלה, אינו אלא המצאה. בזמן מאֻחר אמרו להסביר, שאותם השבטים, שלא עלה בידם לכבוש את חלקם, כי חזקו יושבי הארץ עליהם, זכו בנחלתם על־פי הגורל בימי יהושע. בספר שופטים נאמר: „וילחצו האמרי את־בני־דן ההרה, כי לא נתנו לרדת לעֵמק" (א, ל"ד). התרבות הישובית אפשרית היתה רק בעמק. אבל כל־זמן שהיו בני־דן בהר היתה אומנותו חמס. „יהי דן נחש עלי־דרך, שפיפן עלי־ארח — הנשך עקבי סוס ויפל רֹכבו אחור" (בראשית, מ"ט, י"ז). מעין מעשה „נחש עלי־דרך" היה מה שעשו בעיר לַיִשׁ או לֶשֶׁם. זה מסֻפר בספר שופטים בתמימות מרֻבה. אבל כמה גלגולים עברו על שבט זה בדרך הלוכו מדרום לצפון. ממעשיהם בדרך היה גם מעשה חמס ואלמות שעשו למיכה. על צעקת חמס של זה השיבו הם בגסות: „אל תַּשְׁמַע קולך עמנו, פן יפגעו בכם אנשים מרי נפש ואספתה נפשך ונפש ביתך" (י"ח, כ"ה). קצת מבני שבט הדני היו משכירים עצמם באניות (שופטים, ה, י"ז). ורק בזמן מאֻחר נאחז בארץ שבט זה, להגיע לתרבות ישובית. כדי לחפות על מעשי ילדותו ולהשכיח חרפת נעורים הוסיפו בברכת יעקב את הדברים: „דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל" (בראשית, מ"ט, ט"ז). נכרים הדברים בסגנונם הפרוזאי, שאינם מעִקר השיר הקדמון הזה.

בסוף הספור שלפנינו נאמר: „ויקימו להם בני דן את הפֶּסל, ויהונתן בן־גרשֹם בן־משה, הוא ובניו היו כהנים לשבט הדָּני עד יום גלות הארץ". נראה, כי הדין עם אלה המנסחים: עד יום גלות הארון. ולפי־זה אין סיום הדברים אלא טופס אחר של הסיום הבא אחריו: „וישימו להם את פסל מיכה, אשר עשה, כל ימי היות בית אלהים בשִׁלה". בסוף ימי השופטים גָלה הארון, כי לקחו אותו הפלשתים והחריבו את בית אלהים בשילה. שני טופסים היו לסיום ספור־המעשה שלפנינו, ולבסוף הרכיבו אותם יחדו ורשמום זה אחר זה. בזמן מאחר לא הבינו ענין גלות הארון, ונסחו: גלות הארץ. שנוי נוסח זה הוא, כנראה, למסדר האחרון. כִּוֵּנת הדברים לפי־דעתו, כי עמד פסל מיכה בדָן, ומבני בניו של משה שמשו לפניו (אם מבני בניו ממש, או שנתיחסו אחריו, כשם שנתיחסו הכהנים בימי בית שני לזרעו של אהרן אחיו) עד יום גלות הארץ בימי שלמנאסר מלך־אשור. ואף־על־פי שלא כך כתב מחבר הספור ולא לזה נתכַּוֵּן, הנה בעצם המאורע ההיסטורי יפה אמר המסדר. המקדש בדָן, אשר נתיַחס בזמן מאֻחר לירבעם בן־נבט, היה מרכז דתי קדמון בארץ־ישראל: בני דן יסדוהו ושמו בו את הפסל הקדוש, שהביאו בידם, כשעלו לכבש את העיר.

ליש, שהיתה תחלה קולוניה צידונית, וקביעת ישוב לשבט הדני בארץ. אין ספק, כי היה בדן בזמן קדום מאד מקדש חביב לעם. אמרו על ירבעם בן־נבט, כי עשה לו שני עגלי זהב — כדי להדיח את ישראל מאחרי ה׳ אלהי ישראל, והעמיד את האחד בבית־אל ואת השני בדן, וזה שעמד בדן היה חביב ביותר לישראל (מל״א, י״ב, כ״ט—ל). כך נסחה ההיסטוריה הפרגמטית את ספורי המאורעות. אך אין ספק, כי המקדש בדן היה קדום הרבה לזמן ירבעם בן־נבט, וכמותו גם המקדש בבית־אל, אשר תלו בו זכרון מאורעות של יעקב (בראשית, כ״ח, י—כ; שם, ל״ה, ו—ח), וגם בעיר דן עמד מקדש ופסל זמן מרבה לפני ימי המלכים. אפשר, שחדש ירבעם בן־נבט את קדשת המקומות האלה; אבל יותר נראה, כי לא פסקה מעולם. כשבנו את המקדש בירושלים, אמרו להפקיע את קדשת שאר המקומות — מה שלא עלה בידם אפילו לגבי מקומות הקדשה הדתית ביהודה, ומכל־שכן בארץ אפרים. שבטי הצפון לא הודו מעולם בקדשת בית־הבחירה בירושלים, ולא זו בלבד, אלא דוקא למקדש ירושלים לא היתה מסורה דתית קדומה כלשאר המרכזים הדתיים בארץ־ישראל. השאלה היא: איך התיחס מחבר הספור הזה למקדש דן? מסורה קדומה היתה בידו, כי כל ימי היות בית־האלהים בשילה עמד פסל מיכה בדן, ומבני בניו של יהונתן בן־גרשם בן־משה שמשו לפניו. אך מחבר הספור מתיחס למקדש זה באירוניה. אלו היה המרכז הדתי הזה קדוש בעיניו, לא היה נוהג בו קלות־ראש ליסד עליו ספור של בדיחות. צא וחשב, איך נהגו הדור קדשה במקדש בית־אל. יחסו לו קדמות מרבה ויסדו עליו ספור נהדר של חלום יעקב בצאתו מבאר שבע ללכת חרנה. ספור פסל מיכה הוא יפה מאד מצד ערכו הספרותי, הוא יצירה ספרותית מן המבחרות שבספרות הספורית, אך הדרת קדשה אין בו, יסודו הוא הלצה. זה נכר גם בתחלתו. איך „נוצר״ אל זה? לאם מיכה נגנבו אלף ומאה כסף, והיא קללה קללה חריפה את הגנב, מיד הודה בנה, כי הוא לקח את הכסף. האם חרדה מאד על מוצא שפתיה, שתהא קללתה חלה על בנה, ותאמר בפחדה: „ברוך בני לה׳״. ועוד הקדישה את הכסף המושב לה „לדבר שבצדקה״. „הקדש הקדשתי את הכסף לה׳[1] מידי לבני לעשות פסל ומסכה״. פסל זה, שנעשה בכסף הגנוב, שמש למיכה „אלהים״ (אבל לא „אלהים אחרים״).

---

1) חבל, כי נמחה הציור הנפלא הזה על־ידי קצת מלים אשר נשתרבבו שלא במקומן. וכך צריך לגרוס את תחלתו של הספור: „אלף ומאה הכסף אשר לקח לך ואת אלית וגם אמרת באזני הנה הכסף אתי אני לקחתיו ועתה אשיבנו לך ותאמר אמו ברוך בני לה׳. וישב את אלף ומאה הכסף לאמו ותאמר אמו הקדש הקדשתי את הכסף לה׳ מידי לבני לעשות פסל ומסכה. ותקח אמו מאתים כסף ותתנהו לצורף...״

משיחה זו לפי־תמה אנו למדים, שבימים הראשונים „לא עזבו את ה׳״ בעשותם להם פסל ומסכה, אלא עבדו אותו בצורה נראית. אסור „כל תמונה״ בעבודת ה׳ נתחדש להם בזמן מאחר. בספר הברית טופס ראשון לא נאמר אסור זה, אבל הוא כבר נקבע בספר הברית טופס שני (שמות, ל״ד, י״ז).

לישראל (ט, ט; י, ט—י). אין ספק, כי רמז הנביא לאותו המעשה המבהיל המסֻפר בספר שופטים: „העמיקו שחתו כימי הגבעה...״ (ט, ט) ולמלחמה שהיתה בסבה זו: „מימי הגבעה חטאת ישראל, שם עמדו—לא תשיגם בגבעה מלחמה על בני עלוה״ (י, ט). אין אנו יודעים, באיזה טופס היה ספור זה בימי הושע, בכל־אפן לא היה בטופס שלפנינו, אשר נדרש ונתרחב בזמן מאֻחר. זה נכר גם מסגנון הדברים, אשר הכניסו אל תוכו שלא מענינו.

זמן מאורע זה הוא ימי השופטים. ירושלים היתה עדַין, „עיר נכרי[ה] אשר לא מבני ישראל הנה״ (י״ט, י״ב). אם היינו נזקקים לתֹכן הדברים, שהוסיפו על ספור זה בזמן מאֻחר, היינו צריכים להקדים את זמן המאורע לתחלת ישוב ישראל בארץ כנען, שהרי נאמר כאן: „ושם ארון ברית האלהים בימים ההם, ופינחס בן־אלעזר בן־אהרן עמד לפניו בימים ההם״ (כ, כ״ז—כ״ח). הרי שאירע הדבר תכף אחרי מות יהושע. אבל אלה הם דברי מדרש מאחר. „פינחס בן־אלעזר בן־אהרן״ זו היא המצאה מאֻחרת מימי בית שני, מדור אחרי עזרא ונחמיה. במדרש, כעין זה שהכניס אל תוך הספור שלפנינו, מצֻיר פינחס זה היִדוּע משמש בתור „כהן משיח מלחמה״ (יהושע כ״ב, י״ג). זהו ציור של זמן מאֻחר, בסוף ימי מלכות פרס. ואלו היה כן, כי אירע הדבר תכף אחרי מות יהושע, לא יתכן מה שמסֻפר (שופטים, כ, י״ח): „ויקמו ויעלו בית־אל וישאלו באלהים ויאמרו בני ישראל: מי יעלה־לנו בתחלה למלחמה עם בני בנימן? ויאמר ה׳: יהודה בתחלה״. זהו חקוי של הספור בתחלת ספר שופטים (א, א). אבל גם שם וגם כאן אין זה מסכים למציאות ההיסטורית. תכף אחרי מות יהושע לא נחשב עוד יהודה על שבטי ישראל: זה לא היה אפילו בימי מלחמת סיסרא. בספור כבוש הארץ שבתחלת הספר הדברים עצמם מובנים לכל־הפחות. בזמן מאֻחר היו מתפארים ביהודה, כי בחר בהם ה׳, שהם יעלו בתחלה להלחם בכנעני. אך הספור כאן הוא תמוה מאד. אם אמר ה׳: „יהודה בתחלה״— איך נגפו לפני בני בנימין? נראה, כי הרגישו בקושי זה, ולפיכך הטעימו ונסחו בטופס השאלה השנית (כ, כ״ג): „האוסיף לגשת למלחמה עם בני בנימן אחי? ויאמר ה׳: עלו אליו״. אבל בשאלה השלישית היו הדברים ברורים: „האוסף עוד לצאת למלחמה עם בני בנימן אחי, אם אחדל? ויאמר ה׳: עלו, כי מחר אתננו בידך״ (כ, כ״ח). בפעם הראשונה והשנית לא היתה השאלה מבֹררת די־צרכה. שאלו תחלה: „מי יעלה־לנו בתחלה למלחמה?״ השיב ה׳: „יהודה בתחלה״. אבל לא הבטיח, כי ינצחו. שאלו בפעם השנית: „האוסיף לגשת למלחמה עם בני בנימן אחי?״ השיב ה׳: „עלו אליו״. אבל לא הבטיח גם בפעם הזאת, כי ינצחו. עכשו הבינו ונסחו את השאלה כהוגן; ונראה, שפינחס בן־אלעזר עצמו סדר בפעם הזאת את השאלה: „האוסף לצאת למלחמה עם בני בנימן אחי—אם אחדל?״ השאלה היתה ברורה, ואי־אפשר היה להשיב עליה דברים בלתי־ברורים, על־כן באה התשובה: „עלו—כי מחר אתננו בידך״. ומובן, כי הבטחה ברורה כזאת אי־אפשר שתכזב. בימי בית שני היתה ה„שאלה באלהים״ ענין למודי. ורק הכהן הגדול מזרע אהרן („פינחס בן־אלעזר בן־אהרן הכהן״) היה בקי בסדורה ובנוסחתה. הוא שאל בברור מספיק, ולו השיב ה׳ תשובה ברורה,

אמרו על פסל זה „אלהי״ דן, כי חמסוהו בני שבט הדני בדרך הלוכם מבית מיכה. וגם בענין כהֻנתם של בני־משה במקדש זה, אין ספק, שלפנינו רשימה היסטורית קדומה. בזמן מאֻחר לא היו אומרים על זרעו של משה, כי נשתקעו ב„עבודת אלילים״. אין ברשימה זו עדות וַדאית, כי באמת שמשו בני בניו של משה במקדש דן. אבל אפילו שהיתה זו מסורת אגדה, הנה בכל־אֹפן היא אגדה עממית קדומה מאד. יחוס הכהנים במקדש דן לזרעו של משה הוא יותר היסטורי מיחוסם של כהני ירושלים אחרי אהרן הכהן — אחיו של משה — ונראה, כי כל עִקרו של יחוס „בני אהרן הכהנים״ במקדש ירושלים לא בא, אלא כדי להפקיע יחוס קְדֻשתם ומעלתם של כהני המקדש בדן. עלינו לזכור תמיד, כי ההיסטוריה המקראית אינה לפנינו בטֻפסה העִקרי, המקורי, אלא באותו צבע, שצבעה אותה הכהֻנה הירושלמית בזמן בית שני. היא שלטה ברשומים ההיסטוריים ומחקה את גֻונם המקורי. מה שאנו מוצאים, אחרי העיון המרֻבה, ברשומים האלה מטופסם הקדום, זה יצא לנו מתוך המחק. מעין פלמְצֶסט כזה לפנינו בספור בני בניו של משה. כבר נתקשו במובן רשימה היסטורית זו והרחיקוה, ולספור פסל מיכה המציאו סיום אחר. אבל על־פי אחד הגורמים נתקַימה לנו הרשימה ההיסטורית החשובה וחזרה למקומה. בדורות מאֻחרים לא מלאם עוד לבם לשלוח בה יד; אבל הטילו נ׳ בשם משה, כדי שיהיה נקרא מנשה [1].

י״ב. מעשה פילגש בגבעה (י״ט—כ״א). סיום ספר שופטים הוא מעשה נורא, שאירע בגבעה, ותוצאותיו. בזמן מן הזמנים היה ספור מאורע זה בקֹבץ אחד עם הספור הקודם. וסמן לדבר—בשניהם הוא אומר: „בימים ההם אין מלך בישראל״ (י״ז, ו; כ״א, כ״ה). בשני המקומות הוסיף מיד: „איש הישר בעיניו יעשה״. בימים שלא היה מלך בישראל שלטה אנרכיה: עשה לו אדם פסל ומסכה והעמיד בביתו; בני שבט הדני הלכו לבקש להם ארץ לשבתם, ובדרך־ הלוכם עשו מעשה חמס; בני־בליעל עשו מעשה נורא בפילגש, ובני בנימין סרבו לעשות ברשעים דינם. סמן זה מעיד, כי נאספו הספורים בקֹבץ זה בימי המלכים, וקֹבץ הספורים בא כדי לדבר בשבח המלכות, שקצתם היו מרננים אחריה (שופטים, ח, י״ג; שמואל־א, ח, ז—כ״א; י״ב, ו—כ״ה; הושע, י״ג, י״א). זו היתה כַונת אֹסף הספורים האלה הבולטת מן הדברים: „בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה״—אבל הספורים עצמם לא נכתבו לשם־כך; אינם שַיכים למחבר אחד ולא בזמן אחד נוצרו. טופסם העִקרי קדום, אפשר, לימי המלכים, אך הם עברו מיד ליד ועֻבדו כמה פעמים עד שנקבעו בקֹבץ הספורים ולבסוף סדרם מחבר ספר שופטים כאן.

עִקר מעשה פילגש בגבעה הוא מאורע היסטורי מימי השופטים. הוא כבר היה מפֻרסם בימי הנביא הושע, אשר רמז לו שתי פעמים בנביאות תוכחתו

1) הטילו בשם „משה״ נ׳ תלויה. תקון זה נעשה בזמן מאֻחר הרבה, שכבר התיחסו ביראת הכבוד של קְדֻשה לנוסח המקֻבל, תלו אות נ׳ בשם זה, אבל לא כתבוה בתוכו. בזמן התלמוד היה עוד הנוסח הקדום משה, כגראה מדרשתם (בבא בתרא. ק״ט).

הנשים" בשילה אינו היסטורי. מנהג קדום היה בשילה, כי ביום „חג־יהוה" היו בנות שילה יוצאות בכרמים לחול במחולות, והבחורים היו „חוטפים" להם איש אשתו. „חטיפה" זו היתה רק „זֵכר לדבר". מנהג של ארוסין. הנערות כבר היו מיֻעדות מתחלה בהסכם אבותן או אחיהן לארוסיהן, וביום חג־יהוה היו הבחורים באים ו„חוטפים" להם את הארוסות—כאלו החזיקו בהן באלמות. זה היה מנהג קדום מאד, וכנראה, היה לו תחלה יסוד דתי, שהרי על־כן היה זה בשילה, שעמד שם המקדש, וביום „חג ליהוה". בזמן מאֻחר בטל טעמו ותכנו ונשאר רק ה„זֵכר לדבר". קרוב לשער, כי ביום „הלולה עממית" זה אירע איזה דבַר נבלה, שעשו בני גבעה לבנות שילה, בשעת הרקודים, ומעשה זה גרם למלחמה של שבטי ישראל עם בני בנימין. כי מה שמסֻפר בספר שופטים רחוק בעיני היותו עובדה. פרטי הספור דומים כל־כך לספור מעשה סדום (בראשית, י"ט) לא רק בעִקר המאורע, אלא גם בכמה שיחות (למשל, דברי הזקן אל בני־בליעל הדופקים על דלת ביתו וענין בתו הבתולה ופילגש האורח, שדומה לזה של בנות לוט), וקשה להאמין, כי כך היה מעשה בגבעה. וגם זולת זה אין הדברים מחֻורים. נאמר תחלה, כי עמד האיש הלוי עם נערו ועם פילגשו ברחוב, ואין אדם מאסף אותם הביתה, אבל אין גם אדם פוגע בהם לרעה. צרה היתה עין בני העיר באורחים. ועכשו, כשאספם האיש הזקן אל ביתו, טענו טענת אנשי סדום. הספור שלפנינו עבר מיד ליד ונשתנה הרבה בגלגוליו. אמנם המסֻפר בתחלתו שיך לטופס הראשון הקדום (מה שאין כן בנוגע לספור המלחמה, כפי שהברר למעלה). אבל גם הטופס הקדום הזה אינו המקורי. ובטרם נקבע בכתב עבר הספור מפה לאזן, ובזמן קדום, שהיה עוד על־פה, נשתנה גם־כן הרבה. כללו של דבר — הנביא הושע אומר: „העמיקו שחתו כימי הגבעה"; „מימי הגבעה חטאת ישראל... לא תשיגם בגבעה מלחמה על בני עלוה"; הרי ברי, כי נעשתה, בזמן קדום נבלה בגבעה, ובסבתה נלחמו עם „בני עלְוָה". אבל מה שנעשה זה לא נמסר לנו כהויָתו. במאורע הנורא הזה תלו דברי אגדה עוד בזמן קדום וטשטשו את העובדות; אך נראה, כי היה למעשה זה יחס למנהג הדתי בשילה בחטיפת הנשים. זה לא סוף המאורע, אלא תחלתו.

של אבות הנערות או אחיהן הוא בענין חטיפת הבנות. אך המסדר הוציא את הדברים לכוָנת אחרת — כי יראים הם את השבועה, שנשבעו בני ישראל, שלא לתת מבנותיהם לבני בנימין לנשים. והנה תחלת הדברים: „חנונו אותם..." הוא פיוס לאנשי שילה לחוס על בני בנימין, וסוף הדברים חסר. והשאר הוא בענין השבועה. ובזה הניחו את דעתם, שלא לדאֹג לחמר השבועה: „כי [ה]לא לקחו (נ' של „לקחנו" היא טעות) איש אשתו במלחמה — כי לא אתם נתתם להם כעת תאשמו"; אין אתם אשמים בחלול השבועה, שהרו לא אתם נתתם את בנותיכם להם לנשים, אלא הם לקחו איש אשתו במלחמה וחטפו אותן.

שאי־אפשר הטעות בה. אדם זולתו לא ידע לסדר השאלה, והתשובה היתה בטעות. ולפי השקפתם בימים ההם לא היה אדם מפקפק בישר הדבר ובצדקתו. אין כל אדם מישראל נגש אל האלהים להרצות לפניו שאלותיו. ואם הצבור סכל ושולח דברים ביד כסיל—דמו בראשו. אבל בזמן קדום, בזמן המעשה גופא, לא היו תולים בה׳ הטעאת הצבור. כשאמר ה׳: „יהודה בתחלה״ או: „עלו אליו״, הרי שהבטיח, כי ינצחו. אין ה׳ אומר: פלוני יעלה למלחמה, או: עלו אליו, כדי שיגבר האויב. כל הדברים האלה שיכים לימי בית שני, לימי שלטון הכהנים בישראל—שלטון מדיני ושלטון רוחני. ואף שאר הפרטים בספור המלחמה אינם היסטוריים, ואינם מעקר הספור בטופסו המקורי. תכסיס המלחמה האחרונה, שבה נצחו שבטי ישראל את בנימין, הוא על־פי זה, שהשתמשו בו בני ישראל במלחמה עם אנשי עי (יהושע, ח, א—כ״ט). בספור שלפנינו הוא אומר, כי במלחמה האחרונה נפלו מבני בנימין כ״ה אלף ומאה (כ, ל״ה). אחר־זה הוא מספר את מאורעות המלחמה בפרטות ומונה מספר הנופלים מבני בנימין: י״ח אלף, ה׳ אלפים וב׳ אלפים — סך־הכל כ״ה אלף (כ, מ״ד—מ״ו). כל זה הוא לפי־דעתי הוספה מאחרת (כ. ל״ו—מ״ו). פרטי המלחמה נאמרו, אפשר, גם בטופס הראשון; אך זה לא הנאה את המסדר והחסיר אותם, ובמקומם סדר את הדברים בטופס שלפנינו. והנה ראינו למעלה, כי מספר בני בנימין עם יושבי הגבעה היה כ״ו אלף ושבע מאות (כ, ט״ו); וכאן הוא אומר, שרק שש מאות איש מבני בנימין נמלטו אל סלע הרמון (כ, מ״ז). הרי חסרים אלף. אבל יתכן, כי אלה נפלו בשתי המלחמות הראשונות, שבהן נצחו בני בנימין. בימי המלחמה, שהיה הכעס על בני בנימין גדול מאד, נשבעו בני ישראל במצפה לפני ה׳: „איש ממני לא יתן בתו לבנימן אשה״ (כ״א, א). ולאחר שגברו על בנימין באו אל עריהם „ויכום לפי־חרב, מעיר מתם עד־בהמה עד כל־הנמצא, וכל הערים הנמצאות שלחו באש״ (כ, מ״ח). לפי־זה נשארו מבני בנימין רק אותם שנמלטו לסלע הרמון, ולאלה לא היו נשים. ועל בני ישראל חלה השבועה, שלא לתת נשים לבני בנימין. לאחר ששכך הכעס בישראל נתחרטו על שבועתם ובכו: „למה ה׳ אלהי ישראל היתה זאת בישראל להפקד היום מישראל שבט אחד״ (כ״א, ג). בחרטתם אמרו לסלק מעשה אכזריות אחת (השמדת שבט בנימין) באחרת, כי גזרו כליה על עיר יבש־גלעד, ורק ארבע מאות נערות בתולות החיו: אותן נתנו לנשים לבני בנימין, שרידי חרב; אך גם ענין השמדת שבט בנימין וענין השמדת עיר יבש־גלעד אינם היסטוריים.

והנה בסוף ספורנו נאמר, כי ארבע מאות נערות, אשר החיו ביבש־גלעד, לא הספיקו לכל פליטי בנימין, עוד נשארו מאתים איש מהם בלי נשים. אותם השיאו עצה, שלמועד „חג יהוה״ בשילה, שבו יוצאות בנות שילה במחולות בכרמים, „יחטפו״ להם איש אשתו. „והיה כי יבאו אבותם או אחיהם לריב אלינו — ואמרנו אליהם: חנונו אותם, כי לא לקחנו איש אשתו במלחמה, כי לא אתם נתתם להם — כעת תאשמו״ (כ״א, כ״ב)[1]. והנה ברור הוא, כי ענין „חטיפת

1) הדברים אינם מחֻורים, ואין ספק, שהם מקֻטעים, כי שלטה בהם יד המסדר. מובן קיום

ענש על שהעמיד פסל בעפרה. כאן אנו רואים השפעת תורת הנביאים בספר דברים. בספר הברית טופס ראשון (שמות, כ״ג, ל״ג) נאמר: „לא ישבו בארצך, פן יחטיאו אותך לי. כי תעבד את־אלהיהם, כי־יהיה לך למוקש״, ובספר הברית טופס שני (שם, ל״ד, י״ב) הוא אומר בקצור: „השמר לך פן־תכרת ברית ליושב הארץ אשר אתה בא עליה — פן־יהיה למוקש בקרבך״. אבל סתם סמבול ציורי, שאינו לשם עבודה זרה, לא נחשב תחלה „זנות״ ו„מוקש״. זוהי הוספה מאחרת בספר שופטים מזמן גלות בבל. ובעקר היא סותרת לגוף הספור, כי עשה אבימלך לבית גדעון עול וחמס, וכל ישראל היו כפויי טובה לגדעון — ואולם בהוספה זו הצדיקו על גדעון וביתו אחריו את הדין.

ספור גבורת שמשון הוא אגדה עממית מקומית מדרום ארץ־ישראל. בספור פסל מיכה אנו מוצאים, כמבאר למעלה, אירוניה כלפי אפן עבודת יהוה באפרים. סדר העבודה הרצויה ליהוה הוא רק בירושלים על־ידי „הכהנים הלוים״—מה שאין כן באפרים. ויודעים הם, בני אפרים, באמתות הדבר, שהרי כמה שמח מיכה שמחה גדולה, כאשר זכה, שבא הנער הלוי אל ביתו לשמש לפני „אלהיו״: „עתה ידעתי כי ייטיב יהוה לי, כי היה לי הלוי לכהן״. וכבר הברר, שגם אם מיכה הקדישה את הכסף ליהוה, ולא עלה על דעתה ודעת בנה, בעשותם פסל ומסכה בביתם, לסור מאחרי יהוה. פסל־מסכה זה היה סמבול ציורי לעבודת יהוה—אותו קראו „אלהים״ (י״ח, ה). כאשר סרו חמשת המרגלים הדנים אל בית מיכה, אמרו אל הנער הלוי: „שאל־נא באלהים ונדעה התצלח דרכנו אשר אנחנו הלכים עליה״. והוא השיב להם: „לכו לשלום, נכח יהוה דרככם אשר תלכו־בה״ (שם, ו). ואין בין שאלה זו באלהים ובין שאלת דוד ביהוה על־ידי אחימלך הכהן בנב (שמואל־א, כ״ב, י) ולא־כלום. תדע, שהרי לאחר שהרג שאול את אחימלך נמלט אביתר בנו אל דוד, ובידו האפוד. זה שמש לדוד כל הימים היותו מתחבא מפני שאול לשאל ביהוה (שם, כ״ג, ו—ח; שם, ל, ז—ח). ולפי־זה אין במעשה עצמו של „אלהי״ מיכה עקיצה כלפי בני אפרים ואפן עבודת יהוה, שהיתה נהוגה בהם— כי כן עבדו גם בני יהודה את יהוה ושאלו בו. אבל בספור המעשה אנו מוצאים אירוניה לפסול קדשת המקדש בדן. ואפילו העובדה, כי שמשו במקדש זה מבני בניו של משה, לא עמדה לו להצילהו מדברי גנאי של בני יהודה. יכולים אנו לשער, כי כזה דברו גם בני אפרים להפחית ערך המקדשים אשר ביהודה. מי יודע, מה היו בעיניהם ה„כרובים״ אשר במקדש ירושלים ונחש הנחשת („נחשתן״), שבספר־מלכים עצמו העידו עליו, כי עבדו לו והיו מקטרים לפניו (מל״ב, י״ח, ה), והציורים הסמבוליים יכין ובעז (מלכים־א, ז, כ״א) ו„מער איש וליות״ (שם, שם, ל״ו). נתקימו לנו רק טענות בני יהודה, ששנאתם לאחיהם בני אפרים קלקלה את השורה, להפליג בגנותם; אבל לא נתקימו לנו טענות אלה שכנגדם, מה השיבו אלה על חרפת אחיהם.

בגלות בבל סדרו להם את ספרי־ההיסטוריה הראשונים ובכללם גם ספר שופטים. כבר בררתי למעלה, כי הקדימו לספר זה הצעה (ב, י״א—כ״א). אותה חברו להקדמה הראשונה, אלא שחבור זה לא עלה יפה, ועל־כן סותרים קצת

בשאלת **זמן חבורו** של ספר שופטים נמצא הקושי בהצעת השאלה עצמה. סמנים זמניים מֻבהקים וברורים מעטים מאד בספר ההיסטורי, אבל גם הסמנים האלה אינם מכריעים כלום. ברי הוא, כי כל ספור היסטורי או ספור אגדה (מעשה שמשון, פסל מיכה) שבספר שופטים הוא יצירה ספרותית לעצמו. מחבר הספר קבצם וקבעם בספרו. ולפיכך השאלה היא: מָתי נוצר כל ספור וספור? זה אפשר להבחין בסיוע קצת סמנים מתוכם. אבל מחבר הספר סדר בזמן מן הזמנים את הספורים וקבלם להרצאתו ההיסטורית, ואפילו שלא שנה בהם הרבה, הנה הכניס בהם קצת רמזים אי שסדרם על סדר הזמנים. וכשמוצאים אנו איזה רמזים לכַוֵּן על־פיהם זמן חבורם של הספורים, השאלה היא: אם הרמזים האלה מעקר טופס הספורים או למחבר הספר הם. וכשהיה הספר שלם בקֹבץ ספוריו, עבר מיד ליד, ונכנסו בו קצת ענינים חדשים. לי נראה, כי שני הספורים האחרונים (פסל מיכה בצרוף כבוש לַיִש ופילגש בגבעה) היו תחלה בקֹבץ ספורים היסטוריים אחר, ומשם לקחם המסדר בזמן מאֻחר וקבעם בסוף ספר שופטים. ובספורים אלה נעשו, כפי שהֻברר למעלה, כמה שנויים. הסדור האחרון היה בימי מלכות פרס, כאשר נסדרה ההיסטוריה המקראית על סדר זמנה. וכבר בררתי למעלה, כי בספור פילגש בגבעה נכנס יסוד חדש מתורתו של ספר דברי־הימים. כל זה מגדיל את הקושי בהתרת השאלה בנוגע לזמן חבורו של ספר שופטים.

אבל בִכלל נוכל להעמיד הדבר על שלש הנחות: א) הספורים עצמם הם קדומים, וקצתם נוסדו עוד בימי השופטים או בימי המלכים הראשונים — קצת הספורים הִנם לפנינו בטופסם המקורי (ספור מלחמת אֵהוד בן־גֵרא, מלחמת סיסרא, ספור מלוכת אבימלך ובעִקר גם ספור מעשה יפתח וגבורות שמשון), וקצתם הם מֻרכבים מיסודות שונים (ספור מלחמת גדעון, מעשה פילגש בגבעה). בספר־שופטים נקבעו הספורים ממקומות שונים: ספור מעשה שמשון הוא יצירה ספרותית לעצמו; כיוצא בזה גם ספור פֶּסל מיכה וכבוש לַיִש ומעשה פִּילגש בגבעה. הסדור הראשון של ספר־שופטים (קשה לכַוֵּן את הקפו בטופס ראשון, כי נקל היה להוסיף עליו עוד קצת ענינים) נעשה גם־כן בזמן קדום בערך, בימי המלכים. לי נראה, כי נוסד הספר בעִקרו **באפרים**. אין בו כלום מנטיה לבית דוד ולבית־הבחירה בירושלים. בספור מלחמת גדעון נאמר בפשיטות, כי צוה ה׳ לגדעון לבנות מזבח ולהקריב עולה, אלא כי יהרס תחלה את מזבח הבעל ויכרות את האשרה אשר עליו (ו, כ״ה—ל״ב). ובספור הזה יש בכלל כַּוָּנה בולטת כלַפי עבודת הבעל, אבל אין שום הקפדה כלַפי **עבודת יהוה**— **שבכל מקום**. זוהי ההשקפה הדתית של **עובדי יהוה באפרים**, לאחר שגברה מלכות בית יֵהוא במלחמות יהוה. אבל בסוף הספור (ח. כ״ז) נאמר: „ויעש אותו גדעון לאפוד, ויצג אותו בעירו בעָפרה, **ויזנו כל ישראל אחריו שם ויהי לגדעון ולביתו למוקש**". ובדברים האחרונים הוא מצדיק על גדעון וביתו את הדין. מה שאירע להם אחרי מות גדעון, זה היה

ח. י. בורנשטיין

תאריכי ישראל

סקירה כללית

א. התאריכים בכלל. העמים הקדמונים, שעמדו עוד על מדרגה שפלה בהתפתחותם, היו רגילים לקצוב הזמנים על־פי מאורעות מסוימים, שאירעו בימיהם ועשו עליהם רשם, והיו אומרים דרך־משל: דבר זה היה בזמן שקרה מקרה פלוני, או בכך וכך שנים אחרי־כן (וכדרך שאנו רואים אצל יושבי ערים קטנות, החושבים זמני המאורעות לפי השרפות הגדולות שהיו בימיהם). דוגמאות רבות כאלה אנו מוצאים אצל המצרים, הבבליים והיונים הקדמונים. אבל סופרי הזכרונות ודברי־הימים, ששיטה כזו לא היתה מספקת לצרכם, היו קוצבים הזמנים על־פי שנות המלכים או שמות הארכונים, שאירעו הדברים בימיהם. שיטה זו היה בה חסרון גדול, שקשה היה לקוראי דבריהם לחבר יחד את החוטים הנפרדים ולדעת כמה שנים עברו בין מאורע אחד לחברו, ומי שלא היו לו רשימות המלכים והארכונים [1], לא היה בידו לכוין את הזמן אפילו בקרוב. ולכן השכילו עוד בימים הקדמונים לבחור באחד המאורעות המסוימים והידועים בדברי ימי העמים ולעשותו כעין יתד תקועה במקום נאמן, לקשר בו חוט נמשך בלי־הפסק, שכל המאורעות האחרים יוכלו להיות חרוזים עליו איש איש על מקומו. בדרך כזו נולדו ונתפתחו אצל עמים שונים מנינים

---

[1] רשימות מלכים שונים (פרסיים, סוריים ומצריים) נמצאות בספרי אזביוס, ששאבן ממקורים קדומים יותר. הנכבדה שברשימות מן המין הזה היא הקנון הידוע של התוכן תלמי, המוציא במספר שנות מלכי בבל, פרס, מצרים וקסרי רומי, משנת 747 לפני המנין הרגיל עד זמנו (מחצית המאה השנית למנין הנהוג). רשימות שנות המלכים, שהתחלת ממשלתם נמנית בהן לפי שיטות שונות (מפני סבות שונות), אינן נותנות לנו תמיד את היכלת למצא בכל מאורע את זמנו בדיוק גמור, ונכבדות מהן יותר הן רשימות הארכונים אצל היונים, הקונסולים אצל הרומיים ואפונימים אצל הבבליים, שזמני כניסתם לכהנה היו קצובים וקימים ולא היו משמשים — חוץ ממקרים ידועים — אלא שנה אחת.

הדברים אלה לאלה. בסוף ימי מלכות פרס, כשנסדרה ההיסטוריה המקראית על סדר הזמנים, הוסיפו קצת ענינים בספור פילגש בגבעה, ובהקף זה נקבע ספר שופטים בכתבי־הקדש. אבל בכלל מעטות הן ההוספות בספר זה. לפנינו ספר היסטורי קדום מאד, קבץ ספורים היסטוריים יפים ומשכללים, מרבי־הערך הן מצד תכנם והן מצד צורתם. ובהיות כי בעקר נתקימו לנו בטופסם המקורי, על־כן אנו מוצאים בהם ציורים נאמנים מהחיים התרבותיים של שבטי ישראל בזמנים שונים (מזמן דור שני או שלישי לכבוש הארץ עד ימי המלכים) ובמקומות שונים בארץ־ישראל. הספורים מצטינים גם באמנות ספרותית מרבה ובסגנונם היפה. מעטים כמותו, בנדון זה, בשאר הספרים ההיסטוריים שבמקרא.

התאריכים האחרים, אף כי למראה־עינים כבירים הם לימים מחבריהם, בכל־זאת זמן יצירתם מאֻחר הרבה יותר. התאריך האולימפי, הנראה קדום מכל חבריו, מאחר הוא מזמנו של הירודוט ותוקידידס, שהיו במאה החמישית לפני המנין הנהוג (אידֶלֶר, I 372), והסופר, שנתן את הדחיפה הראשונה ליצירתו, היה טימיוס (במאה השלישית לפני המנין הנהוג), שערך רשימה שלמה מכל שמות האנשים, אשר נצחו בשעשועים האולימפיים, איש אחרי אחיו, ובצד כל אחד מהם שם משמות ארכוני אתונא, שמות מלכי שפרתא ונשיאיהם (עפארען), ושמות הכהנות, ששמשו בהיכל הֶרה בארגוס; ובן דורו, הסופר אֶרטוסתנס, ערך את קורות דברי־הימים לפי החשבון האולימפי (גינצֶל, II 356). התאריך לבנין רומי, ההולך אחרי התאריך האולימפי, נולד בזמן מאֻחר יותר הרבה, כי לא נתבסס חשבונו עד ימי טֶרֶנְטִיוּס וַרְרוֹ, 43 לפני המנין הנהוג (אידֶלֶר, ח״ב, מצד 134 ואלך; גינצל, II 194). והוא הדבר בלי־ספק גם עם התאריך הנבונסארי [1]). שני התאריכים הראשונים נבראו ביד סופרי דברי־הימים, לסדר

---

1) תאריך נבונאסר נזכר בראשונה בקָנון של תלמי האלכסנדרי (במאה השנית למנין הנהוג), שסדר על־פיו את זמני המלכים, מנבונאסר עד קסרי רומי שהיו בימיו. אבל יש להחליט, שהשתמשו בתאריך זה גם חכמי התכונה שהיו לפניו. בכתבי היתדות של הכלדיים נמצאה רשימה אחת, הפורטת את ראשי המחזורים של לקיות המאורות (אשר, כידוע, הן חוזרות מקץ כל שמונה־עשרה שנה בְּקֵרוּב), ערוכים לפי שנות המלכים ולפי התאריך הסילוקי. הרשימה הזאת, הידועה בשם „סאראָסליסטע״, חסרה בתחלתה, ומַתחלת משנת שבע לְנַבּוֹנֵיד (קצ״ט לנבונאסר), שהיתה ראשונה למחזור; ואם נשוב ממנה למפרע, נמצא, שגם שנה ראשונה לנבונאסר היתה תחִלת מחזור, ונוכל להוציא מזה, שמחבר הרשימה בתקופה הסילוקית היה חושב שנותיו לתאריך הזה שלנבונאסר. והכהן הכשדי בירוסי (במאה השלישית לפני המנין הנהוג) יאמר: „על־פי (שנות) נבונאסר היו הכלדיים חוקרים ודורשים על זמני תנועת הכוכבים, ואחריהם (הלכו) התוכנים היונים״. והוא מוסיף ואומר: „כי נבונאסר קבץ את פעֻלות המלכים, שהיו לפניו, והעלימן מן העין למען יחלו (?) ממנו את מנין מלכי הכשדים״. גִינצֶל חושב לדבר אפשרי, שבזמן קדום היו השנים נמנות לנבונאסר, והמנין הזה נ ו ז ה אחר־כך במצרים ליסוד לכונן עליו את התאריך הנבונאסרי (ח״א, צד 145). אבל מרשימת מחזורי הלקיות ומדברי בירוסי (אם לא נשים לב לדבריו האחרונים, שגינצל בעצמו חושבם לאגדה בלבד) נראה רק זאת, שהיה תאריך זה נהוג בימיהם אצל ה ת ו כ נ י ם. ורחוק רחוק מאד לחשב, שנתיסד תאריך זה בזמן המושל, ששמו נקרא עליו, או אחריו מעט. מצד אחד אנו רואים מהמון התעודות שבאו לידינו, כי גם אחר נבונאסר היו חושבים כבראשונה לשנות המלכים שבזמנם נעשו, ומצד שני לא נצטַיֵּן נבונאסר — כאשר יעיר גינצל בעצמו — במעשים כבירים, שיוכלו להיות סבה מוצאת להתחיל ממנו תקופה חדשה בחשבונות הזמנים. וגם חכמת התכונה לא הגיעה עוד בימיו למדרגה כזו, שתצטרך לתאריך קבוע. החכמה הזאת לא יצאה עוד מחתוליה, מזרועות האסטרולוגיה הורתה. הכלדיים בתקופה הקדומה הזאת הביטו על צבא המרום במרום כאלהים מתהלכים על חוג שמים, סובבים הנה והנה כפי העולה על רוחם ברגע ההוא. כל מלאכת הוברי־שמים החוזים בכוכבים לא היתה אז, בלתי אם להשקיף על כל אחד מכוכבי הלכת, מקומו ומעמדו בערך חבריו ובערך צורות של כוכבים אשר בחר לשִׁכנו, ועל־פי מקומות תַּחנותם

ידועים, אשר יקראו להם בשם תאריכים [1], שאני פורט כאן רק את הנכבדים שבהם, שמוצאותם לפני המנין הרגיל, והם: התאריך האולימפי (שנהגו למנותו מראש חדש יולי 776 לפני המנין הרגיל), תאריך בנין רומי (מיום כ״א לאפריל שנת 753), תאריך נבונאסר (מחדש האביב 747), התאריך הסילוקי (שהיה מתחיל אצל הסוריים מתשרי 312, ואצל הבבליים מניסן 311), התאריך הארסקי (המתחיל משנת 248/7) ותאריך אוגוסטוס או התאריך האלכסנדרי (כ״ט אוגוסט 30) [2]. מכל התאריכים האלה אחד הוא התאריך הסילוקי, שזמן יצירתו נופל יחד עם התחלת מנינו, ואפשר שכך הדבר גם עם התאריך הארסקי. לעֻמת זה, שלשת

---

[1]) השם תאריך לקוח מלשון ערבית — תאריח, שפֵּרושו מנין הזמן, חשבונות העתים וספר זכרונות דברי־הימים, והוא נגזר מפעל ארח, שענינו כתיבת הזמן בשטרות על־פי מספר ימי החדש (הנמנה אצלם לירח). ובדין היה לכתבו בלשון עברית תאריח; אבל היהודים יושבי ארצות הערביים הֻרגלו עוד בימים קדמונים לכתוב את אות ח׳ החזקה על־ידי אות כ׳ (ד״מ כליף תמורת חליפה). ומפני שכבר נתפשטה מלה זו לרב בספרות העברית, לא חשבנו לנכון לשַׁנות את תמונתה.

[2]) כל המנינים האלה, כאשר נראה מיד, נתקנו בזמן מאֻחר, אבל בזמנים קדומים יותר לא נמצא כל זֵכר לתאריכים. אך כתֹבת אחת חרותה במצבה, הנמצאה בצֹען מצרים, נותנת מקום בסקירה ראשונה לחשב, שבארץ מצרים — שכפי הידוע היו מונים בה למלכים — היה תאריך קבוע עוד בזמן קדמון. על המצבה הזאת חקוקה דמות רעמסס השני, העומד עם משנהו ושרי צבאיו ועם ראש הכהנים לפני שֵׁת (סעטהאס) אלהיו, ועל־ידיהם חרותה כתֹבת, האומרת, כי „המלך פקד להקים את המצבה הזאת לשם אבותיו הגדולים, למען יעמוד שֵׁם אֲבִי אבוֹת אבותיו, המלך שֵׁת הראשון, ויפרח לעד, כרַע (אלהי מצרים), כל הימים. שנת ארבע מאות בארבעה לירח מסורע, למלך שת נובטי, הבן האהוב לרַע נובטי״. מתוך סוף דברי הכתֹבת הוציאו מקצת חכמים את התולדה, שהיה למצרים תאריך קבוע, שהתחיל ממלכותו של שת־נובטי. ולדעתם, היה המלך הזה אחד ממלכי הרועים (היקסאס) ממעריצי האלוה שת, אשר נשא עליו שֵׁם אלהיו, והוא יסד באמת את התאריך הזה, אשר מנו לו, כתאריך של היכל רק בצֹען לבד ובמקדשו של שת, בדברים הנוגעים לסדר העבודה בהיכלו זה. רעמסס השני מָלך במחצית המאה הי״ג לפני המנין הנהוג, ואם כן יגיע עִקרו של התאריך הזה עד מחצית המאה הי״ז. לעֻמת זה יחשבו אחרים, שאין המלך הזה, שאליו תחשב המצבה, ילוד־אשה כלל, כי אם אחד מבני האלהים, אשר לפי האגדה מָלכו לפנים בארץ (וגם מצאו דוגמא לזה בכתֹבת אחרת, שנזכרה בה שנת שס״ג לרַע, שהכל מודים, שהוא אלהי מצרים), וכל התאריך הזה בדמיון יסודו (עַיֵן עדוארד מאיר, אֶגיפטישע כראָנאָלאָגיע, צד 65; גינצֶל, 234 I). אולם לדעתי, אף אם נאמר, שכַּוָּנת המצבה למלך בשר־ודם, לא נוכל עוד ללמוד מזה, שהיה למצרים תאריך קבוע, שהיו מונים לו במעשה את השנים בכל הפרק האמור וכן לאחריו. והמספר העגול „ארבע מאות״ מוליד בלב כל איש את הרעיון, שכל עִקרה של מצבה זו אינה אלא מצבת זכרון, לזכר המלך שֵׁת הראשון או לזכר ההיכל אשר בנה לשם אלהיו, אחר שעברו ארבע מאות שנה מיום הוסדו, וכדרך שאנו מוצאים כזאת בכל הזמנים ובכל המקומות, וכאשר רגילים אנו גם עתה לערוך חגי יובל לזכר מקרים מסֻיָּמים. מצד אחר תזכיר לנו הכתֹבת הזאת את המקרא בספר מלכים, שבנין הבית היה בארבע מאות ושמונים שנה לצאת בני־ישראל מארץ מצרים.

ויש שיצאו מתוך החשבון למפרע, כאשר נראה במרוצת דברינו. על־דבר המנינים השונים שנמצאו במקרא כבר אמרו במכילתא (יתרו, פסוק בחדש השלישי) ובירושלמי (ריש ראש־השנה), שבתחלה היו מונים ליציאת מצרים, משנבנה הבית התחילו למנות לבנינו, לא זכו למנות לבנינו התחילו למנות לחרבנו, לא זכו למנות לעצמם התחילו מונים למלכיות. והנה עזב בעל המאמר הזה את המנינים השונים למאורעות אשר הבאנו, מפני שלא היו נוהגים אלא לשעה, וכן את המנין לגלות יהויכין, שיחזקאל מונה לו בכל ספרו, ונזכר גם בסוף ספר מלכים וירמיה, מפני שלא מנה לו העם כֻּלּו, כי אם חלק ממנו. אם נתבונן לראיות שהביא בעל המאמר לדבריו, אז נראה, שמנין יציאת מצרים, כמנהג של דורות, מיסד רק על מקרא אחד: ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני־ישראל מארץ־מצרים (מ״א, ו, א), שיש עוד מקום לפקפק בו, אם היה המנין הזה נוהג במעשה בכל הזמן שקדם לבנין־הבית, כי המקרא הזה דומה לגמרי למקרא: ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה, שאין להוכיח ממנו, שהיו מונים לפני יציאת מצרים לתאריך כזה. והוא הדבר גם בדבר המנין לבנין הבית ולחרבנו, שלא מצאנו במקרא, כי אם עד אחד לכל אחד מהם. אבל כאן שני מנינים אלה ידועים לנו שהיו נוהגים על־כל־פנים בבית שני, ונזכרו במשנה שנביא לפנינו מיד — ואלו היה בימי בית־ראשון תאריך קבוע נהוג בישראל, כי אז, בלי־כל־ספק, לא היה בעל ספר־מלכים נמנע מלהשתמש בו בקציבת זמני מלכי יהודה וישראל, ולא היה זקוק לתלות תמיד ראשית מלכותם של מושלי בית אחד במספר שנות המלכים של חברו, דבר שהביא מבוכה בחשבון הזמנים של תקופה זו, מבוכה שלא עלה עוד ביד איש לצאת ממנה עד־היום 1).

ג. תאריכי המשנה. מלבד מנינים אלה, היוצאים מן המקרא, נודעו לנו תאריכים אחרים שהיו נהוגים בימי המשנה. לפי חקי מלכות רומי היו כותבים את הזמן בשטרות לפי שנות הקיסר או לשם הארכונים, שהיו באותה שנה, וכל מנין אחר לא היה לו כל תקף וכח, ומפני־זה אסרו חכמים לכתוב גטי נשים לתאריכים אחרים. והמשנה פורטת תאריכים אלה הפסולים ואומרת: כתב לשם מלכות שאינה הוגנת 2), לשם מלכות מדי, לשם מלכות יון, לבנין הבית ולחרבן הבית, תצא מזה ומזה (גטין, פ״ח, מ״ה). והנני לפרש פה את התאריכים האלה אחד אחד.

„מלכות שאינה הוגנת״. לפי פרושו של הרמב״ם, ענינה „שאינה הוגנת במקום שנכתב בו הגט״, ואין הכונה בה למנין מיחד כדרך המנינים האחרים המפרטים במשנה; וכן הבין גם החכם בלוי (דיא יידישע עהעשיידונג, ח״ב,

1) בספר „מורה נבוכי הזמן״ (חקר אבות, סמן ט) נמצאה סקירה קצרה ויפה על־דבר חשוב הזמנים בספרי המקרא, אבל כל דבר חדש אין בה, כי כלה כלולה ומיסדת במאמר המכילתא על־דבר המנינים השונים, שהבאתיהו בפנים.

2) כך הוא במשנה שבבבלי ובירושלמי ובמשניות כ״י קמבריג׳. ובמשניות שלפנינו: מלכות אחרת.

על־ידיהם את קורות העתים ולחרוז אותם על פתיל אחד, והשלישי על־ידי חכמי התכונה, לסדר על־פיהו את רשימות חזיונות־השמים, שבאו לידיהם ערוכים לפי שנות המלכים, שהיו בימי קדם, ולהגביל על־ידיו את השקפותיהם המה.

ב. תאריכי המקרא. ככל הדברים האלה אנו מוצאים גם בחשבון הזמנים של היהודים. לא־אחת ישתמשו במקרא במאורעות מיֻחדים: שנתים לפני הרעש (עמוס, א, א), מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה (שמות, י״ב, מ״א), מקץ ארבעים שנה (ש״ב, ט״ו, ז) ויהי בשלשים שנה (יחזקאל, א, א), וסופרי מלכים ודברי־הימים מונים את הזמנים למלכי יהודה וישראל, וסופרי הגולה (חוץ מיחזקאל, החושב לגלות יהויכין) מונים למלכי בבל ופרס, ובאחרונה אנו מוצאים אצלם תאריכים שונים, יש בהם שנועדו לכך מראש,

---

איש על־יד רעהו, או עמדתם זה אל זה מנגד, וממבטי אהבה או איבה אשר דמו להכיר בהם אמרו לדעת מראש העתידות אשר נצפנו לגוי ואדם יחד. וכן הוא הדבר גם בלקיות המאורות, אשר ראו בהן סִמן רע לעולם כלו או לאחת מן המדינות בפרט. חכמי הכלדיים היו מודיעים השקפותיהם למלך מעת לעת או לחדשים (ישעיה, מ״ז, י״ג). אבל עד־כמה חִשבון בפרק הזה אך כצרך הרגע, כדברים שֶׁדַיָם שעתם, נראה מזה, שברֹב הגדול מהן לא חששו לרשם מספר השנה שנעשו בה, ובלקיות המאורות יחסרו פרטים שונים המבדילים לקות אחת מחברתה, כי לא עלה על לבם שיצטרכו להם הדורות הבאים. (על־דבר ידיעת הכלדיים בחכמת התכונה בתקופה הקדומה הזאת עין קוגלֶר, שטערענדיענסט, ח״ב, מצד 10 עד 24.) אך סוף־סוף אחרי עבור מאות בשגים נוכחו חכמי הכלדיים לדעת, שתנועת המאורות והכוכבים וכל צבא השמים נובעת לא מרצון מֻשלח וחפשי, המשתנה לרגעים, כפי העולה כפעם־בפעם על רוחם, כי אם מיֻסדים במשפט וסדרים, בדעת וחשבון; ולאט לאט נגלו להם תקופות ומחזורות שונים לצבא השמים, שבהם הם חוזרים חלילה ושבים ללכת. ובתקופה הסילוקית כבר אנו מוצאים אותם מחשבים בלוחותיהם מראש מהלך המאורות והכוכבים. ובפרק הזה נתקן, כפי־הנראה, על־ידי הכלדיים תאריך נבונאסר, לסדר על־ידו את ההשקפות, שנעשו ושעתידות להעשות. הדבר, שהביאם להתחיל תאריכם מן המלך הזה, הוא שלא מצאו השקפות קדומות יותר, שהיו דרושות לחפצם, כי לא מכל השקפה אפשר להפיק תועלת (עין קוגלֶר, ח״ב, צד 8), ובאמת ההשקפה העתיקה ביותר היא לקות הירח משנת אחת למראֹדך בלאדן, כ״ו לנבונאסר, תשכ״א לפני המנין הנהוג, שהביאו התוכן תלמי בספרו (מ״ד, פ״ח). אבל גם לאחר שנתקן התאריך הזה — אשר כפי מה שראיגו נגלו לנו עקבותיו בזמן מאֻחר, בתקופה הסילוקית — לא פסקו התוכנים לְצַיֵּן את רשימת השקפותיהם לחשבונותיהם לשנות המלכים שהיו בזמנם, כמנהגם לפנים. דבר זה מביאני לפקפק, אם בדין אנו מכנים תקון זה בשם תאריך. לבי אומר לי, שכל עקרו לא היה אלא רשימת המלכים ומספר שנותיהם מתחלת השנה הראשונה לנבונאסר וערוכה בלוח מיֻחד, כדמות הקנון הַידוע של תלמי. וברשימה זו, שנתנה בידם היכלת לקצוב מספר השנים שעברו בין שתי השקפות — שקשה היה להם לקצבן על־ידי שנות המלכים — היו הכלדיים מסתיעים בחָשוב זמני תקופות הכוכבים (אומלויפס־צייטען, פעריאָדען), שבהן הראו הכלדיים את כחם וגדלם, וזו היא פּוּגת בירוסי, כי לפי שנות נבונאסר היו הכלדיים חוקרים ודורשים על זמני תנועת הכוכבים, ולא אמר, שהיו משתמשים בהן בתקופותיהם וברשימותיהם, כי בהן היו חושבים ככל יושבי הארץ למלכים שהיו מושלים בימיהם.

למלכה בפני־עצמה. הדבר הזה נעשה על־ידי האחים אַרסַק וטירידת, לפי־דברי הסופר יוסטינוס בשנת 256, ולפי־דברי איזביוס בשנת 248 לפני המנין הרגיל. ממלכי בית־ארסק אלה (שאחד מהם נזכר בספר חשמונאים א, פרק י״ד) נשארו לנו מטבעות לרֹב, הנושאים עליהם את שמות המלכים ומספר השנים שנטבעו בהן. מקצת חכמים שערו, שהמספרים האלה הם למנין התיסדות מלכות בית־ארסק, וכנגדם הוכיחו חכמים אחרים, שהם מורים על שנות התאריך הסילוקי, והסבירו להם סִבַּת הדבר, שנעשו מטבעות אלה במקומות שישבו שם יְוָנים, שהיו מונים לתאריך הסילוקי (עַיֵּן אידלר, 551, II). אולם בשלש עשרות השנים האחרונות נגלו לנו לוחות כתובים בכתב היתדות על־ידי תוכני בבל, ומהם נודע לנו בלי כל פקפוק, שבארץ הפרתים היו משתמשים בשני תאריכים בזמן אחד, כי כתובים הם בלוחות אלה איש בצד אחיו, ומהם יוצא, שהתאריך הארסקי מתחיל 64 שנה אחרי הסילוקי, או משנת 248/7 לפני המנין הרגיל, מכֻוָּן עם דברי איזביוס. (עַיֵּן עפפינג, אַסטראָנאָמִישֶׁעס אוֹיס בּאַבּילאָן, 176; קוּגלר, מאָנדרעכנונג דער בּאַבּילאָניער, צד 10; גינצֶל, כראָנאָלאָגיע, 137, I). ואל התאריך הארסקי הזה, שהיו מונים לו הפרתים, כּוּנו במשנה בשם „מלכות מדי״ [1]).

„למלכות יון״. על התאריך הזה יְדֻבַּר בארְכָּה במרוצת דברי. וכאן אין רצוני אלא להעיר, שהתאריך הזה, שהוא התאריך הסילוקי, או מנין שטרות, לא היה פסול אלא בארץ־ישראל, שהיתה תחת ממשלת הרומיים, שהיו מקפידים שיכתבו השטרות לשמות הקסרים ולארכונים; אבל היה התאריך הסילוקי מנהג פשוט בארצות הגולה, ששם לא היו מונים אלא למלכות יון, כדברי בעל סדר־עולם (פרק ל) והתלמוד (ע״ז, דף י, א), בין בשטרות בין בגטין (לא כדעת בעלי התוספות, שחלקו בין אלה לאלה), וכאשר כתבו הרמב״ם במשנה־תורה (הלכות גרושין, פ״א, הכ״ז) ובעל העטור (כפי מה שהביאו הרב רַטנר בהערותיו לסדר עולם, פרק ל, אות ס׳), וכן אנו מוצאים בגטין שנמצאו בגניזת מצרים, שפרסם החכם בלוי בספרו (מצד 96 עד 102), וכך נוהגים יהודי תימן עד־היום (עַיֵּן אבן־ספיר, ח״א, דף ס״ב, ע״ב).

„לבנין הבית ולחרבן הבית״. את שני המנינים האלה כבר פגשנו במכילתא ובירושלמי, שאמרו על מקדש ראשון: משנבנה הבית התחילו למנות לבנינו, לא זכו למנות לבנינו התחילו למנות לחרבנו. אבל כאן במשנתנו, שדברו על מנינים אלה הלכה למעשה, אי־אפשר לאמר, אלא שכּוּנו בדבריהם

---

[1]) בשנת 226 למנין הרגיל תפס ארדשיר, אשר יקרא בשם ארתחשסתא, אבי ממלכת בית־ססאן (סאססאנידען) את המלוכה מבית ארסק, וסופר סורי אחד אומר על אחד מקדושי הנוצרים, שנהרג בשנת 117 למלכות הפרסיים, ומדבריו הוציאו מקצת חוקרים, שהיו הפרסיים החדשים מונים תאריך חדש לבית ססאן (עַיֵּן אידלר, 553, II). אבל לא אליו כּוּנה משנתנו, כי מלבד שכל התאריך הזה, שלא נמצא זכר לו במקום אחר, מוטל כלו בספק (עַיֵּן גינצל, 386, I), הנה התחלתו, שהיא שנת 226 למנין הרגיל, נופלת, כידוע, לאחר חתימת המשנה.

צד 52). אבל בבבלי אמרו: „מאי מלכות שאינה הוגנת? זו מלכות רומי״ [1]). והנה אפשר היה לאמר, שאין כונתם לפרש את המשנה, אלא לאמר, שבארצם, בבבל, שהיתה תחת ממשלת הפרסיים, ושהיו כותבים בה שטרותיהם לתאריך הסילוקי, מלכות רומי היא בכלל מלכות שאינה הוגנת. אבל קרוב הדבר בעיני הרבה יותר, שבאמת אין כַּונת המשנה בלשון „מלכות שאינה הוגנת״ לקסרי רומי ומושליהם, כי אם להתיסדות מלכות רומי או לבנין עיר רומי (ab urbe condita). התאריך הזה, שכבר הזכרנוהו למעלה, היה נהוג אצל סופרי הרומיים, לסדר על־פיו את מאורעות דברי־הימים, או לרשימות שנות הארכונים, שנכתבו בזמן מאחר, ושתים או שלש פעמים במטבעות וכתבות מאחרות, אבל לא נשתמשו בו בשטרות ובמעשה בית־דין (עַיֵן אידלר, 163, II), ולכן פסלוהו גם חז״ל בגטין משום שלום מלכות. ולפי־זה פרוש „מלכות שאינה הוגנת״ שוה בענינו אל „מלכות יון״ הכתובה בצדה, שאין הכַּוָנה למלכי־יון המושלים בזמן כתיבת הגט, כי אם לראשית מלכותם, לתאריך הסילוקי, או למנין שטרות.

„למלכות מדי״. על־אודות התאריך הזה לא דברו המפרשים דבר. והחכם בלוי בספרו הלכות גטין של היהודים (שם) אמר בפשיטות: „למלכות מדי — הוא התאריך הפרסי, כי התלמוד קורא למלכות בית־אחימן (אחימענידען), כאשר כבר נמצא כזאת במגלת אסתר, בשם מלכות מדי ופרס״. אבל לבית־אחימן לא היה עוד כל זֵכר בימי המשנה, כי האחרון שבהם, דריָוש השלישי, נפל במלחמה לפני אלכסנדר מוקדון בשנת 332 לפני המנין הרגיל! וגם בזמן שהיתה מלכות בית־אחימן קימת, לא היה להם תאריך מיֻחד, והיו מונים השנים למלכים, כאשר יוכיחו המון המטבעות והשטרות הנושאים עליהם את שמותם, וכאשר נראה במגלת אסתר ובספרי דניאל, עזרא ונחמיה. ובעיני קרוב הדבר עד־מאד, כי גם כאן אין הכַּוָנה לשנות מלכים שהיו מולכים במדי או בפרס בימי המשנה, כי אם לתאריך ידוע, שהיו מונים לו בזמנם, והוא התאריך הארסקי, שרמזתי עליו למעלה, שהיה נהוג אצל הפרתים. מדברי ימי־העמים ידענו, כי הפרתים, אשר בהֵחָלק הארץ אחרי מות אלכסנדר נפלו בחבל למלכי בית־סילוקוס, נקרעו מעליהם בימי ממשלת אנטיוכוס השני ויהין

---

[1]) כך הגירסא בדפוס ויניציא, ובכ״י מינכן ובערוך (השלם) ערך לשון. ובדפוסים אחרים: „מלכות הפרסיים״, והדבר פשוט, שזה תקון הצנזוריה. ונמצאה דוגמא לזה בשבועות (ו, ע״ב): „זו פרס״, תמורת „רומי״ (עַיֵן „דקדוקי סופרים״, שם). ובדפוס וילנה תקנו מדעתם: מלכות הרומיים. והרשי״ר („השחר״, שנה ה, צד 590) מגיה: מלכות אדום, והגהתו נכונה, אם לא כצורתה. ואני תמה על הרא״א הרכבי (דענקמאַלער, צד 161), שראה את דברי הרשי״ר, ובכל־זאת הוא מתאמץ לקַיֵם את הנוסח המקֻלקל שלפנינו, באמרו, כי הלשון, „שאין לה כתב ולא לשון״, אפשר שהוא מוסב על לשון פהלוי (לשון הפרסית האמצעית), שנמצאו באותיותיה ובלשונה עקבות אותיות ומלים ארמיות. אבל באמת המאמר הזה, שהסמיכוהו על המקרא „בזוי אתה מאד״, האמור באדום, נאמר על שפת הרומיים (עַיֵן ע״ז, י׳, ע״א).

שהוציאו מקצת חכמים מסברא. ובאמת לא היו ולא נבראו מעולם.

בספר חשמונאים (א, י״ג, מ״א) נאמר: „בשנת שבעים ומאה (למלכות יון) סר על הגוים מעל בני־ישראל, וַיָּחֵל העם לכתוב בשטרות ובכתבי־אמנה בשנה הראשונה לשמעון הכהן הגדול שר הצבא ונשיא היהודים״. בדברים אלה ראו הרבה חכמים תאריך חדש, שיסד שמעון במקום התאריך הסילוקי (עַיֵּן שירֶר, 242, I; וינקלר, קיילאינשריפטען א. ד. אַלטע טעסטאַמענט, 14, 308, 324; אידלר, 135, I; גינצל, 61, II; מַאהלר, 147), והחכם סידֶרסקי [1] בנה על זה בנין גדול, שבימי שמעון החשמונאי נתקן חשבון עִבּוּר מְיֻחָד, מיסד על סדר הזמנים של הבבליים! סמך לתאריך זה חשבו החוקרים למצא במטבעות, אשר נמצא חרות עליהם הלשון „לגאֻלת ישראל״, ובמטבעות אחרים אשר שם שמעון חרות עליהם, ואשר חכמים אחרים ייחסו אותם לבן־כוזיבא; אבל כבר הרגישו אידֶלֶר, וינקלֶר ומַאהלֶר, שכפי־הנראה לא האריך תאריך זה ימים ועוד בחיי שמעון פָּנָה מקום לתאריך הסילוקי. ובאמת אנו מוצאים בספר החשמונאים, שהוא מונה למלכי יון גם אחר שנת 170 עד סוף הספר. אבל באמת לא מת התאריך הזה בקֹצר ימים, כי גם שמש לא ראה ולא ידע. מדברי ספר החשמונאים נוכל להוציא רק זאת, שאחר שיצאו ישראל לחֵרות מתחת שעבוד מלכות, ומנוי הכהן הגדול לא היה תלוי עוד בדעת שלטון היונים. אז החל העם, כמנהגו מקדם, למנות לכהנים הגדולים, ולאחר שמת שמעון התחילו למנות לבנו יוחנן והיו כותבים: „בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון״ (מגלת תענית, פ״ז; ר״ה, י״ח, ע״ב), וכן לכהנים אחרים מבית חשמונאים (כי באמרם „בטילת אדכרתא מן שטריא״, רצ״ל, שעזבו את המלים „לאל עליון״), וכן לכל מלכי בית חשמונאי ולמלכי בית הורדוס, שמכֻּלם נשארו לנו מטבעות שנטבעו על שמם, אבל לא יעלה על לב איש להתחיל מכל אחד מהם תאריך חדש.

והחכם וינקלֶר בגדל חריפותו מצא עוד תאריך חדש, אשר יסדו על ערמות תאריך אחר, שלא הטיל בו איש ספק, אבל וינקלֶר אמר [2] להכחידו ברוח פיו. הכל יודעים את התאריך לגלות יהויכין, הנמצא בסוף ספר מלכים וירמיה; ויחזקאל, שהיה מבני גלות זו, מונה לו בכל ספרו. שנות התאריך הזה מכֻוָּנות באַחַת־עשרה השנים הראשונות עם שנותיו של צדקיהו, שֶׁמָּלַךְ תחת יהויכין: בשנה התשיעית למנינו בחֹדש העשירי בעשור לחדש סמך מלך בבל על ירושלים (יחזקאל, כ״ד, א), ולפי ספר מלכים (ב, כ״ה, א) וירמיה (נ״ב, ד) היה הדבר בשנה התשיעית לצדקיהו. השמועה על־דבר חֻרבן הבית, שהיה בחדש אָב בשנת אחת־עשר לצדקיהו, באה ליחזקאל בעשתי [3]־עשרה

---

[1]) Étude sur lóorigine astronomique de la chronologie juive, Paris, 1911, p. 42.

[2]) עַיֵּן בספרו: די קיילאינשריפטען אונד דאס אלטע טעסטאמענט, מצד 286 ואילך.

[3]) בנוסח שלפנינו: בשתי־עשרה. אבל בתרגום הסורי: בעשתי־עשרה, וכן הוא, כפי אשר יעיר קיטל, בשמונה כתבי־יד ובהרבה נוסחאות כתבי־יד מן התרגום היוני.

למנינים שהיו נוהגים בזמנם. התאריך „לחרבן הבית" ידענו מדברי סדר־עולם (פרק ל) ומובא בע"ז (דף ט, ע"א): „מכאן ואילך צא וחשוב לחרבן הבית", שהיה המנין הזה נוהג אצל היהודים בזמן המשנה. וכאשר נראה להלן, היה נהוג בסוף האלף שעבר. אבל אף־על־פי שהיה פשוט בחיי העם, פסול היה להשתמש בו בגטין מפני שלום מלכות. התאריך לבנין הבית לא נמצא עוד במקום אחר. וקשה לאמר, שכך היו מונים בזמן שעמד הבית השני על מכונו, כי אלו היה כך, אי־אפשר להבין, איך נהיה הדבר שקצבו את זמנו לת"כ שנה, בזמן שעמד באמת קרוב לת"ר שנה. ואפשר לשער, שהיו אנשים שהיה קשה בעיניהם למנות לחֻרבן הבית, משום „אל תעמוד בדבר רע", והיו מוסיפים על שנות החֻרבן ת"כ שנה, כדי למנות לבנינו, ויצא להם התאריך המלאכותי „לבנין הבית" 1). ובאמת אנו פוגשים אצל כמה סופרים מאֻחרים, שבין המנינים השונים, שהיו משתמשים בהם בבת־אחת, היו חושבים גם לבנין הבית, אבל כל המנינים האלה לא היו אלא כעין סלסול שנהגו הסופרים בעצמם, משום „יגדיל תורה ויאדיר" 2).

מתוך משנתנו אנו יכולים ללמוד, כי לא היו ישראל מונים בזמן ההוא למנין בריאת עולם, כי אלו היה נהוג בימיהם, היה לחכמים לפרש מה דינו לענין גט. ובלי־ספק היו פוסלים גם אותו „מפני שלום מלכות", כדרך שפסלו את המנין לחרבן הבית. כי בלי־ספק לא היתה מלכות זו, אשר שמו בפיה את המקרא „מי לי בשמים", חוששת לסברת הר"ן בפרושו לאלפסי במקומו, שהצדיק את מנהגנו לכתוב בגט למנין בריאת עולם, באמרו, שכל מלך בשר־ודם ימחול על כבודו לכבוד שמים. ואפשר להחליט, כי לא נשלמו עדַין באותו פרק החקירות והדרישות בחשבונות הזמנים של המקרא, שנתעסק בהן אז התנא של סדר־עוֹלם, וכאשר יאמר הוא בעצמו: „מיכן ואילך צא וחשוב לחרבן הבית", והֻצרכו עוד כמה מאות שנים לעבור עד שנתקבל בין היהודים, כאשר נראה במרוצת דברינו.

ד. תאריכים מֻדמים. בטרם אקרב לדבר בפרוטרוט על התאריכים, שהיו נהוגים בישראל במעשה, אביא פה במשפט שני תאריכים מֻדמים,

---

1) גם כאן יש להחכם בלוי שיטה אחרת. לדעתו, כֻּונו בתאריך בנין הבית לזמן בית שני (קשי הנחה זו כבר ראינו בפנים), ובתאריך חֻרבן הבית, אף שאין מן הנמנע לפרשו על בית שני, מכל־מקום דעתו נוטה יותר לאמר שהכֻּונה לבית ראשון, כי קשה בעיניו לאמר, שפסלו תאריך כזה שהוא פשוט בעם מאד. אבל אם כך הדבר, לא היה לו לתנא לסתום, אלא לפרש. כי חרבן הבית סתם נקל יותר ליחסו לבית שני מלבית ראשון, ובפרט כאן שנשנה אחר בנין הבית; וסבת הדבר שפסלו את המנין לחרבן הבית, אף־על־פי שהיה נפרץ בחיי העם, היא, כאשר אמרתי, אותה בעצמה שהביאה אותם לפסול את התאריכים האחרים מפני שלום מלכות.

2) וז"ל בעל ספר העטור בתחלת ספרו: „והיום אנו מונים [ד"א] תתקל"ט לב"ע, שהיא למלכות יון אלף ותצ"א, שהיא לבנין הבית אלף ותתקל"א (צ"ל: תקל"א), ואלף וקי"א לחרבן שיבנה ב"ב, וליציאת מצרים שני אלפים ותצ"א".

„לשטרות״ [1]), וחכמי העמים יכנוהו בשם התאריך הסילוקי (סעלעאוקידישע אֶרע), מפני שהוא מתחיל מן השנה הראשונה לסילוקוס ניקטור (Seleucos Nikator), שכפי אשר יצַינה דיודור הסיקילי (באמצע המאה הראשונה לפני המנין הנהוג) היתה הראשונה לאלימפיה הקי״ז, או שנת 312 לפני המנין הנהוג; וכן יאמר איזביוס (במאה הרביעית למנין הזה), שראשית ממלכת סילוקוס היתה בשתים־עשרה שנה אחר מיתת אלכסנדר (שמת בשנת שכ״ג לפני המנין הנהוג). והסופר הערבי אבו־אַל־פרג (במחצית הראשונה למאה הי״ג) יאמר: „שתים־עשרה שנה אחר מיתת אלכסנדר מָלך סילוקוס המכֻנה נִיקַטור על בבל, עיראק כֻּלה ועל כורוסאן עד הדו. מראשית ממלכתו יחל התאריך הנושא עליו שם אלכסנדר, ואשר הסוריים והיהודים מונים לו את שנותיהם״ (עַיֵּן אידֶלֶר, 449, I). וכדברים האלה יאמר גם הסופר אולוג בֶּג, שכתב ספרו על התאריכים באמצע המאה הט״ו למנין הנהוג (אידלר, 511, II).

מסוף דברי אבו־אל־פרג אנו רואים, שאף־על־פי שמנין שטרות אינו מתחיל אלא י״ב שנה אחרי מיתת אלכסנדר, מכל־מקום היו קוראים את התאריך על שמו. ובאמת מצאנו הרבה פעמים בספרי הערביים את השם „תאריך אסכנדרי (אלכסנדרי)״, או, כאשר יכנוהו תמיד, „תאריך דו־אל־קרנין״, כלומר: בעל־הקרנים [2]). ובאחת התעודות, שהגיעה לידינו מזמן האספה הניקאנית, בשנת 325 למנין הנהוג, נאמר: „בשנת 636 לאלכסנדר״ (אצל אידלר, 448, I). מפרש ספר התכונה לאלפרגני, גָ׳ליוס, יחשב, כי מלכי בית סילוקוס בעצמם קראו שם אלכסנדר על תאריכם לזכר מעשה תקפו וגבורותיו ולתת כבוד לשמו (עַיֵּן אידלר, 511, II), וקרוב לזה יאמר הרשי״ר (ערך מלין, אלכסנדר מוקדון, אות ח׳), „כי אלכסנדר היה המסבב בראשונה להתפשטות מנין זה״. אבל נראים הדברים, שבאמת היו אנשים שיחסו התחלת התאריך הזה לאלכסנדר. ככה יאמר אבו־אל־חסאן כושיאר (בסוף המאה העשירית): „תאריך אלכסנדרוס, או דו־אל־קרנין, מתחיל מן השנה השביעית למלכותו, כשיצא מארץ מוקדון לכבוש ארצות רחוקות״ (נעתק אצל אידלר, 628, II, מכ״י ברלין) וכאשר יעיר אידלר במקום אחר (511, II) כך היא דעת מסעודי ועוד מחבר אחר בלתי נודע בשמו. וכדברים האלה, אך מפו״ש הרבה

בשם תאריך רומי או תאריך אל־רום (כידוע, מלת רום מורת אצלם על אדום ורומי וגם יון ובזַנטית).

[1]) הלשון „לשטרות״ או „למנין שטרות״ נמצא לרֹב בספרות הגאונים. ובמדרש שיר השירים זוטא (פסוק כרמי שלי) נמצא הלשון: „שני שטרות״.

[2]) כן יְכֻנה אלכסנדרוס מוקדון בספר הקראן (שירה י״ח, אות פ״ה), לדעת קצת, יען חשבוהו כבן לִיֻפיטר־אמון, והיו מצַירים אותו על מטבעות בדמות בעל־קרנים; ולפי־דעת אבו־אל־פרג, יען כי נפלו לו לנחלה שתי קרני השמש של מזרח ושל מערב (אידֶלֶר, 510, II). ולדעת השי״ר (שם, אות ב׳) נוסד שם זה על המקרא בדניאל (ח, כ״א), ודבריו נראים בעיני יותר, אבל כבר הקדימו בזה הרנ״ק בספר „מורה נבוכי הזמן״ (חקר אבות, סמן ט). ועַיֵּן בסדר־עולם (פ״ל): „והצפיר והשעיר מלך יון, זה אלכסנדר מוקדון״.

שנה בעשירי בחמשה לחדש לגלותו (יחזקאל, ל״ג, כ״א), ובשנת עשרים וחמש לגלות זו מלאו ארבע־עשרה שנה אחר אשר הֻכתה העיר (שם, מ, א), אבל וינקלר יודע אל־נכון, שכל המספרים האלה נשתבשו, נשתנו או נוספו מידי סופרים מאֻחרים, ושמלת „לגלותנו״ אין פרושה כלל לגלות יהויכין, כי אם „לשיבתנו מגלות בבל״ [1]). על־יסוד התאריך החדש הזה ועל־יסוד הנחותיו, שאינו חושש לסעדן אפילו בראיה כל־שהיא [2]), יחליט וינקלר, שהשמועות בספרי דניאל, עזרא ונחמיה, אסתר ויחזקל נשתנו מצורתן האמתית, וששמות המלכים נתחלפו בהן בכַוָּנה ושלא בכַוָּנה, והוא עורך את כל המעשים שבספרים אלה ברשימה אֲרֻכּה ב„תקון״ שמות המלכים ומספַּר השנים, ומרשימה זו יוצא בבֵרור, כי טעות היא בידינו, אם אנו סוברים, על־פי המקראות שבספר חגי, זכריה ועזרא, שבית שני נוסד בשנת שתים לדריוש ונשלם בשנת שש למלכו על־ידי זרֻבבל בן שאלתיאל; ובאמת נבנה עוד בשנת שש לכורש ועל־ידי הנשיא ששבצר, ושיחזקאל נתנבא בזמנו של כורש וכנבוזי [3]) (שהוא לדעתו נבוכדנצר של יחזקאל, אחשורוש וארתחשסתא של עזרא, ודריוש המדי של דניאל). על־פי כל הדברים האלה עלה ביד וינקלר לתאר לנו את תמונת ששבצר הנשיא וקורות ימי מלכותו, אשר, כפי שיאמר בעצמו, הן דומות מאד לקורות צדקיהו, כי כמוהו נטה גם ששבצר אחרי מלך מצרים ומשך עליו חמת מלך פרס (כי כל הנבואות שביחזקאל, שהֻרגלנו לפרשן על צדקיהו, מיֻסדות לפי־דבריו על ששבצר), והוא דורש את כל הפרשיות כֻּלן כמין חֹמר. כל קורא יראה, שכל התאריך החדש, שהוציא החכם הזה בפלפולו, לא רק שהוא מכלל ההשערות התלויות בשערה, כי אם דברי־חלומות שאין מעלים ולא מורידים, ורק מפני שיצאו הדברים מפי גבר מפֻרסם כוינקלר לא יכֹלתי לעבור עליהם בשתיקה.

תאריך השטרות

א. התאריך בכלל ודעות הסופרים על־אודותיו. בארצות עסיא המערבית ובארצות הרבה בצפון־אפריקה אנו פוגשים תאריך אחד נפרץ ומפרסם עד־מאד, אשר אותם המונים לו נוהגים לכתוב בצדו את המלים „למלכות יון״ [4]) או, מפני שהיו משתמשים בו בכתבים ובכל מעשה בית־דין:

---

[1]) חבל, שלא גלה לנו וינקלר את דעתו על פרוש המקראות: „לגלות יהויכין מלך יהודה״ שבסוף ספר מלכים וירמיה, כי מי יודע אם גם שם אין אנו טועים בהבנתם.

[2]) אפשר היה להביא סמך מעט לדבריו מדברי יוסף הכהן, המזכיר בספריו שתי פעמים את המנין לשיבת בבל (עַיֵּן להלן בחשבון הזמנים של יוסיפוס). אבל השערות וינקלר בטוחות בעיניו כל־כך, עד שאינן צריכות חזוק מן הצד.

[3]) כן יכ תוב שב קמביזס בפפירון הידוע של אלפנטינה מימי דריוש השני, שנתפרסם ע״י סַכוי.

[4]) גם אצל הערביים, שיכנו את התאריך הזה בשם תאריך דו־אל־קרנין, יכֻנה לפעמים

(בספר הישר) ורבנו ברוך (בספר התרומה), רבנו אלחנן בתוספותיו לע"ז והרא"ש בפרושו, שידעו מנין שטרות רק מדברי רבותינו. וכן יתאר גם בעל הערוך (בחרוזיו שבסוף ספרו) את מנין שטרות בלשון: „ימי פשיטת סירוני (שררות, כלומר—מלכות) חוקקי גֶדֶף בקרן מושכי קרוןך" (עגלה, כלומר, קרן השור. עַיֵן בראשית רבה, פ"ב, י"ז, מ"ד ובמ"א). ובדעה זו החזיק גם בעל מאור־עינים (פכ"ג).

אבל חכמי־ישראל, שהיו בארצות הערביים, הרכיבו עם שיטת התלמוד אגדות שונות, שנתפשטו בעם. וגם הביאו מנין שטרות בקשר עם מאורע אחר בדברי ימי היהודים, עם „הפסק הנבואה". ומתוך־כך קבלו הדברים אצלם פנים אחרות; מלבד השם „תאריך אלכסנדר", הנהוג לפנים, כנו תאריך זה גם בשם „להפסק נבואה". רב סעדיה, אשר בספר ההכרה יזכיר מנין שטרותבו שם „למלכות אלכסנדר" (ספר העבור להנשיא, מ"ג, שער ז), יאמר בהקדמתו לספר האגרון: „שכתבו בשנת ארבע־עשרה (צ"ל: ועשרים) ומאתים ואלף מיום נחתום חזון ונבואה" (זכרון לראשונים, ח"ה), וכונתו למנין שטרות. ובספר הגלוי יאמר: „ויהי כי מלאו למתנה (למתן תורה) אלף שנים, מימי משה איש האלהים, לתום יתר הנביאים במלכות מדי, ונחתם חזון בשנת הארבעים לבנות הבירה שנית במעט עם, בראות הורינו את ההמון כי נפץ בכל הארץ, ויגורו על ההֶגה (תורה שבעל־פה) לבלתי תִשכּח ויאספו כל מלה, אשר העתיקו מני קדם למצוה ולחוק" (Saadyana, p. 5). ובמקום אחר יקרא למנין שטרות בשם „לממשלת חכמים" (מהלקת רס"ג, צד 72), כלומר, תקופת אנשי כנסת הגדולה וחכמי המשנה. והדברים בנוים בלי־ספק על דברי בעל סדר־עולם, שאמר: „עד כאן (עד אלכסנדר) היו נביאים מתנבאים ברוח־הקדש, מכאן ואילך הט אזנך ושמע דברי חכמים" (שם). מסתימת דברי רס"ג נראה רק זאת, שהוא מאחר את זמן הפסק הנבואה (כנגד דברי בעל ס"ע זוטא) עד שנה ראשונה לשטרות, היא שנת ג"א תמ"ח, אבל שנת מיתת דריוש אפשר שהיתה גם לפי־דעתו שש שנים לפני מנין שטרות, בשנת ג"א תמ"ב, ומנין שטרות מתחיל גם לדעתו במות אלכסנדרוס. ובכתב־יד אחד של מקרא, הנכתב במצרים ונמצא באוצר־הספרים אשר בפטרבורג, כתוב: „שנת [אלף] ושלוש מאות ותשע־עשרה שנה למלכות יונים, שהיא למנין [שטרות] ולהפסקת הנבואה" (רשימת הרכבי, צד 265), ובעל־מדרש לקח־טוב (פרשת שלח) יציין גם־הוא מנין שטרות בלשון „להפסקת נבואה למימי אלכסנדרוס". אבל עוד יותר מזה תגדל הערבוביה בדברי רבי אברהם ב"ר חייא הנשיא, האומר בספר העבור (מ"ג, ש"ה) על מנין שטרות: „הוא תחלת מלכות אלכסנדרוס מוקדון, וקראו לתחלת מלכותו מנין שטרות, מפני שהוא הכריח כל האמות והממלכות להיות מונים למלכותו... מנין שטרות, אשר הוא תחלת מלכות אלכסנדרוס מוקדון, הוא חתימת חזון, אשר נחתם בימי חגי, זכריה ומלאכי, אחר ארבעים שנה לבנין בית שני, והוא ראשית ימי אנשי כנסת־הגדולה. ויהיו השנים השלמות בין בריאת־עולם וחתימת החזון לחשבוננו ג"א תמ"ט שנה, ולאנשי מזרח, אשר מונים לבריאת־עולם מן ויד, ג"א תמ"ח... וביגו (בין מנין

יותר, יאמר אלבירוני, שכתב ספרו בשנת ד״א תש״ס לב״ע[1]). ואם נצרף לזה הרשימה משנת 325 שהבאנו למעלה, הנה נוכל להוציא משפט, שדעה זו, המיחסת את התאריך הסילוקי לאלכסנדר, עתיקה היתה לימים. גם בספרות העברית יובא התאריך הזה בקשר עם אלכסנדרוס. דבר פשוט הוא בתלמודנו (ע״ז, ט), שמלכות פרס נמשכה בפני הבית ל״ד שנה, בסוף ימיהם עלה אלכסנדר מוקדון ונצח את דריוש, ומאז התחילה מלכות יון, שמלכה שש שנים בעילם, ואחר־כך פשטה מלכותה בכל העולם, שמאותה שנה התחיל מנין שטרות. וזה היה ארבעים שנה לאחר בנין בית שני ואלף שנים ליציאת מצרים או ג״א תמ״ח לבריאת עולם. כל חשבונות אלה לקוחים מדברי סדר־עולם (המאמר שש שנים מלכו בעילם וכו׳ מובא בתלמוד בשם רבי יוסי, שהוא תנא דסדר־עולם), אף־על־פי שבסדר־עולם שלפנינו לא נמצא מזה דבר; ונאמר שם רק בקצרה, שמלך אלכסנדר י״ב שנה, ועד כאן היו הנביאים וכו׳. ובסדר עולם זוטא הדברים מפרשים יותר: „ובימיו (של משולם) מלכה מלכות יון בשנת חמישים ושתים שנה[2]) למדי ופרס, ומתו חגי, זכריה ומלאכי. באותו הזמן פסקה נבואה מישראל, היא שנת שלשת אלפים ותמ״ב לבריאת עולם״, כלומר, לאחר שעברו ג״א תמ״ב שנה לחשבון אנשי מזרח. ונמצאה נפילת מלכות פרס והפסק נבואה שש שנים לפני מנין שטרות, והן הן שש השנים שמלכו בעילם דלא חשבינן להו. ואם נניח, שחשבו גם הם נצחון אלכסנדר על דריוש בשנת שש למלכו, נמצא מנין שטרות מתחיל ממיתת אלכסנדר.

ב. דעות חכמי־ישראל והשבושים שעלו ונשתרבבו בדבריהם. בעקבות שיטה זו הלכו כל חכמי צרפת ואיטליה: רש״י, רבנו־תם

---

[1]) בדבר אלבירוני על תאריך אלכסנדר, אשר יכנוהו מקצת אנשים בשם תאריך בעל־הקרנים, שהיא נהוג אצל רב האמות, יאמר: „כאשר יצא אלכסנדר מארץ יון, והוא בן עשרים ושש שנה, מתעתד להלחם עם דריוש מלך פרס, ומגמת פניו אל בירת ממלכתו, סר ירושלימה, והיהודים אז יושבים בה, ויצו עליהם, כי יעזבו את חשבון משה ודוד, וימירו אותו בחשבונו, וכי יעשו את השנה ההיא לראשיתו (של החשבון החדש), היא שנת השבע ועשרים לימי חייו. ויאותו לו היהודים לשמוע אל מצותו זאת, כי התירו להם החכמים את הדבר, לאחר אשר עברו אלף שנים מימי משה, ופסקו קרבנותיהם וזבחיהם, כאשר הזכירו זאת. ויהיו עושים (על־פיו) בכל אשר הצרכו אליו, בעשית החדש והימים, כאשר עשו בשנת הכ״ו לימי חייו, היא שנת צאתו (למלחמה)״. והוא מוסיף לאמר, כי אחרי אשר עברו אלף שנים למנין הזה, ולא קרה כל־דבר, אשר יביאם לשנות את השבונם זה, הוסיפו להחזיק בו עד היום (בגוף הערבי צד 28 ובתרגום האנגלי צד 92).

אבל דבר אחד נמצא בדברי אלבירוני המתמיה מאד, והוא זה שאמר, שבאותו פרק פסקו הקרבנות; וכנגד זה לא הזכיר כלל על־דבר הפסק הנבואה. והדבר קרוב, שנתחלפו להסופר הערבי הזה שני מֻשגים אלה זה בזה, אם אמנם קשה לדעת איך נתיתה כזאת.

[2]) כַּוָּנתו לשנות מלכות פרס בכללה, שהתחילה י״ח שנה קדם בנין הבית ונמשכה ל״ד שנה בפני הבית.

בשם „תאריך פיליפוס", מתחיל משנת 323 לפני המנין הנהוג, שתים־עשרה שנה קדם מנין שטרות. ולא רחוק לשער, כי יושבי ארצות־הקדם, שהיו יודעים היטב את התאריך הסילוקי שנתפשט בעם במעשה וכנגדו שמעו אך כשמועה רחוקה את שם התאריך „למיתת אלכסנדרוס", אשר גם בארץ מכורותיו לא היה נפרץ בעם, ואשר קדם באמת לראשון י"ב שנה, חשבו, ששניהם דבר אחד הם. ולכן קבע בעל סדר־עולם מנין שטרות בשנה שביעית אחר מפלת דריוש, **בשנה ראשונה למיתת אלכסנדר**, וסופרים אחרים כנוהו בשם **תאריך אלכסנדר, כלומר — למיתת אלכסנדר.**

ואל תהי השערה זו רחוקה בעיני הקורא. כי יש בידי להראות, שכבר נכשלו בטעות זו חכמים מצינים, העוסקים במקצוע זה של חשבונות הזמנים, שהחליפו מבלי־משים את התאריך הסילוקי בתאריך הפיליפי, שהוא למיתת אלכסנדרוס.

ר' אברהם בר־חייא, בדברו על מדת החדש, כ"ט י"ב תשצ"ג, שהוא מְכֻוָּן בדיוק לאותו של הפרכוס, מוסיף ואומר: „וזה החכם אברכאס, אשר שבחו בטלמיוס וכתב עליו, שהיה בשנת [מאה ו] שמונים למיתת אלכסנדר" וכו' (מ"ב, סוף שער ב). כונת הנשיא לתאריך פיליפוס, המתחיל ממיתת אלכסנדר, שכפי מה שאמרנו — לפיהו היה הפרכוס מציֵן השקפותיו; אבל **האדומי**, שהקדיש כמחצית ספרו לחקירות חשבונות הזמנים, מערב תאריך השטרות בתאריך פיליפוס, ומביא מדברי הנשיא אלה ראיה לדבריו, שמנין שטרות מתחיל ממיתת אלכסנדר, ואומר: „הרי מדברי בטלמיוס, שהמנין (**לשטרות**) התחיל **ממיתת אלכסנדר**" (מ"ע, פכ"ג), וכן טעה גם החכם סמוטיאו, שהביא **האדומי שם**[1]).

אבל בנוהג שבעולם—טעות גוררת טעות. וגם כאן מקריאת שם אלכסנדר על מנין שטרות, שבתחלה הוציאו ממנו, שהתחיל המנין **ממיתת אלכסנדר**, נולדה אחר־כך טעות אחרת. במרוצת הימים נתפשטו בעם שמועות שונות על־

---

[1]) וז"ל בעל מ"ע שם: „הלא תראה מה שכתב סאמוטיאו בלוחותיו, כי ראשית מלכות אלכסנדר לחשבון האצטגנינים היה בשנה ראשונה לאלימפיאה קי"ד, שהיתה ת"ל שנים לבנין רומי, שכ"ג קודם חשבון הנוצרים, ובשנת שש למלכו לכד את דריוש, באופן כי ממלכותו הכללי הזה עד תחלת חשבון הנוצרים כנראה משם נמשך שי"ח שנים". כל עין תראה, כי נתחלפה לו לסמוטיאו שנת מותו של אלכסנדר, שהיתה באמת בשנת שכ"ג לפני המנין הנהוג, בשנת ראשית מלכותו על יון, ויצא לו מזה, שכבש את דריוש בשנת שי"ח, שהיתה שנת שש למלכו, ונמצאה תחלת מנין שטרות בשנת שי"א, שהיא לדעתו שנת מותו. וכן הבין האדומי את דבריו. אבל הרב שי"ר (ערך מלין, שם, אות י"ב) קצר את הדברים וכתב, „כי ראשית מלכות אלכסנדר לחשבון האצטגנינים היתה שכ"ג שנים קודם חשבון הנוצרים ולא יותר"; ונתעה לחשוב, שהכונה בלשון „ראשית מלכות אלכסנדר" היא לנצחונו על דריוש. ולכן הוסיף: „ומסך שכ"ג ינוכה י"ב שנים, היינו, שש שנים שמלך אלכסנדר (אחר דריוש) ושש שנים אחרי מותו, ותעלה לפי"ז התחלת מספר שטרות שי"א קודם מספר הנוצרים", והדעה החדשה והמוזרה הזאת, שחשבון שטרות התחיל שש שנים אחר מות אלכסנדר, אשר ראינו הורתה ולדתה על האבנים, שנויה ומשלשת אצל המחבר (אות ח וט).

יציאת מצרים) ובין חתימת חזון אלף שנים שלמות". הנה התלכדו גם אצל הנשיא מנין שטרות והפסק הנבואה בשנה אחת, שנת ג"א תמ"ח, כדרך שכך הדבר אצל רס"ג. אבל בזמן שדברי רס"ג מניחים עוד מקום לחשב, שאירעו הדברים בסוף מלכותו של אלכסנדרוס, יאמר הנשיא בפרוש פעמים ושלש, שהיו כל אלה בתחלת מלכותו. דברי הנשיא נתקבלו מהבאים אחריו: מבעל ספר הקבלה, ספר יוחסין והר"י אברבנאל בפרושו לאבות משנת שמעון הצדיק ואחרים, שהוסיפו עליהם אגדה אחת, לקוחה מספר יוסיפון (פ"ה), ונמצא גם בספר קדמות היהודים כנגד אפיון (שאינה במקור היונים, וגם לא בהעתקת הר"א זכות ביוחסין השלם, הוצאת פיליפובסקי, מפני שהמעתיק רבי שמואל שולם קצר את הספר, וגם הוסיף בו דברים ככל העולה על רוחו), שהכהן הגדול, אשר היה בימים ההם (חנניה, עדוא או שמעון הצדיק), הבטיח את אלכסנדרוס, שכל הבנים אשר יִוָּלדו לכהנים באותה שנה יִקָּראו בשם אלכסנדר, דברים שאין להם זכר בספרות הקדומה [1]). ובאמת גם עלית אלכסנדר לירושלים, המסֻפרת בדברי יוסף הכהן, נחשבת בעיני חוקרי־הימים רק לאגדה בלבד. (עַיֵּן גרץ, ח"ב, צד 221). הנה כי כן, בזמן שלשיטת חכמי צרפת נמצא בה אך קשי אחד, שאינה מכֻוֶּנת יפה עם קורות דברי־הימים, הנה בשיטת חכמי ספרד רבה מאד המבוכה, ודבריהם — לא זו בלבד שאינם מסכימים עם האמת, אלא שהם סותרים זה את זה. כל זה בא להם, מפני שנמשכו אחרי סופרי הערביים ולא הרגישו, שאי־אפשר לכַוְּנם עם דעת ס"ע והתלמוד.

באיזה דרך נולדו דעות מוטעות כאלה בתאריך, שלא פסק מעולם במעשה? על השאלה הזאת אי־אפשר להשיב תשובה מֻחלטת. האמת והנֹכחה הולכות למישרים אך בדרך אחד, אבל הכזב והטעות מתגנבים בדרכים שבעים ושבעה. ובכל־זאת ננסה לבקש פתרון לקשי הזה על־כל־פנים בדרך־השערה. התאריך הסילוקי, כאשר נראה מיד, נתפשט עד־מהרה בחיי העם ובחשבונות התוכנים בארץ בבל וסוריה, שהיו תחת ממשלת מלכי בית־סילוקוס, אבל לא מצא לו מדרך כף־רגל בארץ מצרים, שהיתה תחת ממשלת מלכי בית־תלמי, ששם מנו תמיד למלכים: בתחלה למלכי בית־תלמי, וכאשר נפלה הארץ בשנת 30 לפני המנין הרגיל בידי הרומיים — לקסרי רומי. שני התאריכים הידועים לנו בדברי ימי ארץ מצרים מוצאם מזמן מֻאחר מאד: התאריך האלכסנדרי או תאריך אוגוסטוס, המתחיל משנת 30 לפני המנין הנהוג, הוא זמן כבוש הארץ על־ידי אוגוסטוס, שנשארו ממנו רק רשמים מעטים, ותאריך דיוקלוטיַנוּס, המתחיל משנת 284 אחר המנין הנהוג ונמשך עד ימי הערביים. אך התוכנים, שהמנין למלכים לא היה מסכים לחפצם, מנו, כאשר ראינו למעלה, לתאריך נבונאסר. אבל בספר אַלמַגֶסטי לתלמי אנו מוצאים עוד תאריך, שנשתמש בו התוכן הִפַּרְכוֹס, אשר יכתוֹב תמיד בצדו את המלים: „אחרי מיתת אלכסנדר". בתאריך הזה, אשר נפגשהו לפרקים גם אצל התוכנים הערביים, ואשר סופרים אחרים יקראו לו

---

[1]) בתלמוד (יומא, ס"ט, ע"א) נזכרה פגישת שמעון הצדיק עם אלכסנדרוס, לא בירושלים, כי אם באנטיפטריס, ובתנאים אחרים לגמרי.

אבל כל חלופי־דעות אלה אינם נוגעים אפילו כמלוא נימא בעקר שאלתנו, בהתחלת מנין־שטרות, שהכל צריכים להודות, שהוא מתחיל אצל היהודים מתשרי של שנת ג״א ת״ן לפי חשבוננו, או מחרף שנת 312 לפני המנין הנהוג; וכו מחלקת הסופרים אינה אלא בענין תולדותיו של אלכסנדר, ששמעו את שמעו, אבל לא היו בקיאים בדברי ימיו, ולכן חשבו אלה, שמת בראשית חשבון השטרות, ואלה—שתחלת מלכותו מכֻוֶנת עם תחלת המנין, זה מצא, שמת שש שנים אחר התחלת המנין, וזה—שמת שש שנים קדם שהתחיל.

ג. **התחלת תאריך־שטרות, התאריך הכלדי.** התאריך הזה הִנה מיד בראשית יצירתו לשם תאריך מיֻחד, למנות ממנו והלאה את כל השנים הבאות. אם לא היתה כזאת בדעת מיסדו הראשון, המלך סילוקוס, שאפשר שלא חצה אלא למנות למלכותו בחייו, הנה עשה כן בלי כל־ספק אנטיוכוס סוטר המולך אחריו, שלא התחיל למנות לעצמו מנין חדש, כי אם המשיך את החשבון הקודם הלאה (אלא שאפשר שצרף את שמו עמו) [1], וכמוהו עשו המלכים שאחריו, עד שנעשה תאריך זה לשלשלת שאינה פוסקת עד היום הזה. חוליות השלשלת הזאת אנו מוצאים מפֻזרות בכל המקומות ובכל העתים בכתבי היתדות ובמטבעות שונים פרתיים, יוניים ורומיים [2], ובספרות העמים השונים, וביניהם גם ספרות היהודים, מספרי החשמונאים עד תשובות הגאונים וכתבי יהודי תימן המונים לו עד היום הזה. ומתוך שהיה נהוג תמיד במעשה, אי־אפשר היתה לטעות כל־שהיא להתגנב אליו; ובצדק יאמר עליו אידֶלֶר, כי בכל חשבונות הזמנים ובכל תאריכיהם אין עוד אחד, אשר תחלת מנינו תהיה איתן כמוהו (ח״א, צד 450), ורבי עזריה מן האדומים יאמר: „פה אחד עליו לכל החכמים, אם מישראל, אם מאומות העולם, ואין ביניהם הפרדה אשר נער יכתבנה״ (מאור־עינים, פכ״ד). מקורות דברי ימי העמים אנו יודעים, כי סילוקוס (Seleukos) היה אחד משרי הצבא אשר לאלכסנדר מוקדון, וכי אחרי מותו, בהֵחָלק מלכותו בין שריו, נעשה סילוקוס, בשנת 321 לפני המנין הרגיל, לשליט על ארץ בבל, ובשנת 317 באה גם מדינת עילם תחת ידו. אך לרגלי הריב אשר נפל בינו ובין אנטיגנוס, אחד מנסיכי יון ושרי הצבא אשר לאלכסנדר, ברח סילוקוס מצרימה ויכרות ברית עם תלמי לגי, אשר יצא לעזור לו במלחמה, ואחרי המכה הרבה אשר הֻכה חיל אנטיגנוס על־יד העיר עזה,

---

[1] בהשקפות אחד התוכנים, שנעשו בימי אנטיוכוס סוטר ונדפסו במאסף „צייטשריפט פיר אססירֶאלאָגיע״, ח״ו, צד 234 ונעתקו ונתפרשו על־ידי החכם אֶפפינג (ח״ז, צד 226), כתוב בתחלתו: „בשנת ל״ח לאנטיוכוס ולסילוקוס המלכים״, וסילוקוס מת בשנת ל״ב למלכי יון.

[2] במאסף הנזכר למעלה (ח״ו, צד 236, וח״ז, צד 236) נמצאו השקפות, שנעשו „בשנת ע״ט לסילוקוס המלך״, ובספרו של קוגלֶר (שטערענקונדע אונד שטערענדיענסט), נמצאו לוחות כאלה, שאזכיר רק את העתיקים ביותר, משנות נ״ו ס״א ס״ה פ צ״ג צ״ד ק״ד ק״כ קכ״ט קל״ב ק״מ קע״ח וקצ״ח. בספרי החשמונאים נזכֶּרת שנת קל״ז ושנים שונות שבין שנת קמ״ה וקע״ז, ומזמנים מאֻחרים יותר נמצאו המון כתבות ומטבעות, שקשה לפרטם.

דבר אלכסנדר הגבור הנערץ והתיחסותו ליהודים, על אותות הכבוד שחלק לו הכהן הגדול, ועל הבטחתו למנות מהיום את השנים למלכותו. ושמועות אלה הביאו את הערביים ואת היהודים לחשב, שבאותו פרק, בזמן ביאת אלכסנדר לירושלים, אחר שכבש את דריוש, בשנה השביעית למלכו, או בתחלת מלכותו הכללית, נתקן מנין שטרות, ולא הרגישו, שבעל סדר־עולם והתלמוד חושבים התחלת המנין מסוף מלכותו של אלכסנדרוס [1].

וכאלו לא היה לעולם די בטעיות אלה, עמד בדורות האחרונים אחד מחכמי ישראל המבהקים, הגאון שי״ר, וחדש מדעתו שבוש אחר. ומבלי התחקות על שרשי הדבר על־פי המקורים הקדמונים, ומבלי שום לב אל ספרי דברי־הימים הכלליים, הוציא משפט על־פי דברי סמוטיאו, שמצא במאור־עינים, שמנין שטרות התחיל שש שנים אחרי מות אלכסנדר (עין למעלה בהערה).

[1]) בעל צמח־דוד מוסיף עוד טעות אחרת ומסדר את המאורעות בסדר זה: בשנת ג״א תמ״ב מתו חגי, זכריה ומלאכי. ובה בשנה מלך אלכסנדר בארץ מוקדון. בשנת ג״א תמ״ח עלה על דריוש ולקח ארצו מידו, ומאותו זמן מתחיל מנין שטרות, ובשנת ג״א תנ״ד (שש שנים אחרי מנין שטרות!) מת בן ל״ב שנה בשנת י״ב למלכותו. ונראה, שהוציא כל זה מדברי בעל ס״ע זוטא, שאמר: ובימיו מלכה מלכות יון וכו׳ ומתו חגי, זכריה ומלאכי וכו׳, הוא שנת ג״א תמ״ב לב״ע—וחשב, שהכונה שמלכה מלכות יון בארצה במוקדון, אבל כבוש דריוש לא היה אלא בשנת ג״א תמ״ח בראשית מנין שטרות, ולא הרגיש, שלפי שיטת בעלי התלמוד התחיל מנין שטרות שש שנים אחר דריוש. ולא עוד, אלא שלפי דבריו היתה מלכות פרס בפני הבית, לא ל״ד שנה, כי אם ארבעים.

והנה לפנינו עוד שני חכמים מצינים, שלא נמלטו משגיאות בדבר הזה. הרנ״ק, במקום שהזכרתי זה פעמים, מיטיב לציין מנין שטרות בכל סמניו, ואומר עליו, שהתחיל „מתקופת תשרי שנת מלוך סילוקוס על בבל, ש״פ שנים קודם חרבן בית שני, שנת שי״ב קודם לספירת הנוצרים, י״א שנה אחר מיתת אלכסנדר״; ובכל־זאת יאמר אחר־כן, „שהיתה יציאת מצרים בשנת ג״א תמ״ח, והחל תאריך השטרות ג״א תמ״ח, ונחרב הבית בשנת ג״א תתכ״ח״, ולא הרגיש, שתשרי של שנת 312 אינו מכון אלא עם שנת ג״א ת״ן, ושכך חשבו באמת בעלי התלמוד, כאשר יתברר לפנינו. והחכם ר״ד קאסל (בספרו „געשיכטע דער יודישען ליטעראטור״, צד 26) מגביל יפה את מנין שטרות, שהתחיל ממלחמת עזה, בתשרי של שנת 312, ובכל־זאת יאמר גם הוא, שהתחלת התאריכים היא משנת ג״א תמ״ח ליצירה (שהוא חושב מבהר״ד, עין בספרו צד 186), ומוסיף עוד שבוש על שבוש, בהחליפו מנין שטרות במנין היצירה, שהוא אומר להוסיף על המנין הראשון ג״א תמ״ז, בזמן שאפילו לחשבון בעל „סדר־עולם״ ההבדל עולה לג״א תמ״ח! (וכן הוא טועה בחלוף מנין שטרות במנין הנהוג—בתשעת חדשי השנה הראשונים, כאשר יעיר בפרוש—שהוא מלמדנו להוסיף על אחד המנינים או לגרוע ממנו מספר 312 שנה, בזמן שבמקרה זה אין ההבדל אלא 311.)

בהערותי אלה לא היה עם לבבי להקטין את ערך החכמים והחוקרים, שסוף־סוף כבודם במקומם עומד, כי אם ללמד זכות על הסופרים הקדמונים, שמלאכת החשבון לא היתה אומנותם, שנשתבשו לא־אחת בדברים אלה. כי אם לויתן בחכה הועלה, מה יעשו וכו׳!

לעֻמת זה הגיעו לידינו על־ידי התוכנים אֶפפינג, קוגלֶר וחבריהם לוחות רבים מעשה ידי תוכני בבל משלש המאות הראשונות של התאריך, שבכֻלם השנים נמנות מניסן כמנהג הבבליים. עקבות השיטה הזאת, שהתחלת התאריך אצל הבבליים היתה מניסן שנת ג״א ת״ן, נשארו לנו גם בספרו של תלמי, שמתוך שלא עלה על לב החוקרים, שבבבל היו מונים השנים מניסן, גלו בהם פנים שלא כהלכה.

תלמי מביא בספרו שלש השקפות של הכלדיים על מעמדם של כוכב וצדק. האחת נעשתה ביום ה לחדש אַפֶּליאוס שנת ס״ז למנין הכלדיים, השנית ביום י״ב לדיוס שנת ע״ה, והשלישית ביום ה לקסנטיקוס שנת פ״ב למנין הזה. מן הזמן המצרי, שתלמי נותן בצדם, יוצא, שהימים האלה מכֻוָּנים ליום י״ג לנובמבר 245, ליום שלשים לאוקטובר 237 וליום א למרס שנת 229 לפני המנין הרגיל. אידֶלֶר, שלא ידע, שהכלדיים היו מונים את השנים ואת התאריך הסילוקי מפרק האביב, לא מצא דרך אחרת לכַוֵּן את הזמנים, כי אם בהנחה, שתאריך הכשדים מתחיל מזמן החרף של שנת 311, ושהיה תאריכם מאֻחר בשנה שלמה מן התאריך הסילוקי (ח״א, צד 223). אבל באמת, כאשר ידענו עתה, היו הכלדיים חושבים תחלת התאריך מניסן, וימי החדשים, שהגיעו לתלמי ממקור יוני בשמותיהם המוקדוניים, מכֻוָּנים בחשבון הבבליים ליום ה במרחשון ס״ז, י״ד בתשרי ע״ה ואחד באדר פ״ב למנין הכלדיים, שהוא הוא התאריך הסילוקי הנמנה מניסן של שנת ג״א ת״ן [1].

לעינים. אבל התולדה, שהוציא מהם רֵינַך, רחוקה מהיות מכֻוֶּנת אל האמת. שלש השנים שבמטבעות מכֻוָּנות, במנין היצירה שלנו, לשנות ג״א תשל״ו תשס״ו ותתל״ט, שכֻּלן פשוטות בחשבונן. אבל שלשה מטבעות אלה נכבדים לנו מצד אחר, כי נותנים הם לנו את סדר העבור של המוקדונים יושבי בבל, ואת התחלת השנה אצלם בכלל, והתחלת התאריך הסילוקי בפרט. מן החמר הרב, שנקבץ בידינו, נודע לנו כיום אל־נכון, שהיו הבבליים משתמשים בתקופה הסילוקית במחזור קבוע של י״ט שנה, ששנות העבור היו מסֻדרות בו, אם נמנה את השנים משנות התאריך הסילוקי (ניסן ג״א ת״ן), לפי הסמן אדו״ט בה״ח (עַיֵּן קוגלֶר, באביליאָנישע מאָנדרעכנונג, צד 210; שטערענקונדע, ח״א, צד 212). אבל אם נחלק את שלשת המספרים שבמטבעות שלנו על המספר י״ט, יצאו לנו שנות המחזיר 13, 10, 2, שלשתן מאֻחרות בשנה אחת משנות העבור של הבבליים. אפשר היה לחשֹב, כי באמת היה חשבון העבור של המוקדונים משֻנה מאותו של הבבליים. אבל אם נשים אל לב, שהמוקדונים הסוריים היו מקדימים את המנין הסילוקי מתשרי של ג״א ת״ן, אז תפתר לנו השאלה בדרך פשוטה יותר, כי שנות ב, י, י״ג של המוקדונים במחציתן הראשונה, מתשרי עד ניסן, מכֻוָּנות באמת לשנות א, ט, י״ב של הבבליים, שהן שנות עבור לפי חשבונם. ובדברי על „המחזורים" הוכחתי, שגם מחזור היוני של מֵיטון היה מכֻוָּן לאותו של הבבליים וכפי השערתי בא לבבליים מידי היונים. וכן אנו מוצאים כמה לוחות של הכלדיים, שבאחד מהם השנה היא פשוטה ובשֵׁני אותה השנה היא מעֻברת, וסבת הדבר גם שם מיֻסדת בחלוף התחלת התאריך.

[1]) החדש המוקדוני קסנטיקוס מכֻוָּן לחדש ניסן הסורי (על־כל־פנים בזמן שקבעתו שנת

בקיץ שנת 312, שב סילוקוס אל ארץ ממשלתו בבלה, ויכבש גם את ארץ עילם ומדי, ובשנת 305 נתּן כתר מלכות בראשו. אולם גם הימים, אשר משל אך בתור נציב הארץ, נחשבו לו לשנות מלכותו, ולכן יחל התאריך משנת נצחונו על־יד עזה. אבל מפני שאין מתחילים למנות את הזמנים מאמצע השנה, לכן המתינו בהתחלת התאריך עד הפרק שבו היו רגילים למנות תחלת השנה. המוקדוניים אדוני הארץ החדשים, שהיו מונים שנותיהם מזמן החֹרף, התחילו את השנה הראשונה לסילוקוס מיד מתשרי של שנת 312 לפני המנין הרגיל, ג״א ת״ן לבריאת עולם; וכנגדם הבבליים יושבי הארץ מעולם, שהיו מונים שנותיהם מפרק האביב [1]), לא התחילו למנות את השנה הראשונה לסילוקוס, אלא מניסן שלאחרי 311 לפני המנין הזה, ג״א ת״ן ליצירה.

חכמי החוקרים שהיו לפנינו יודעים רק את התחלת התאריך מתשרי, שמצאוהו אצל יושבי סוריה ומצרים ובכל הארצות שהיו תחת יד הערביים, אבל חשבון הזמנים של הכלדיים, שכבר נשתקע בימיהם, לא ידעו מה טיבו. אולם על־פי כתבי היתדות, שנתגלו בשנים האחרונות, נודע לנו עתה אל־נכון, שהיו שוררים בין הבבליים והפרתים שני מנהגים: לפי האחד — היתה התחלת התאריך מתשרי, ולפי השני — מניסן שלאחריו, כאשר אמרנו.

לתאריך המונה מתשרי נמצאו אצל הקדמונים, עד־כמה שידיעתי מגעת, רק שני רשמים. בכתֹבת אחת, שנעשתה בזמנו של דמטריוס השני, נמצאה רשימת מעמד המאורות ליום ששי באדר שנת ק״ע לתאריך הסילוקי, שהיא מכֻוֶּנת ליום כ״ח לפברואר שנת 142 לפני המנין הרגיל, ומפני שאחר־כך נזכר עוד יום י״ד באיר, ולא נאמר בו שהוא בשנת קע״א, נמצא שהשנה מתחלת מתשרי, והתאריך מתשרי של שנת ג״א ת״ן (עַיֵּן אֶפּפּינג, אסטראָנאָמישעס אויס באביליאָן, צד 177). גם מן המטבעות היוניים, שנטבעו תחת ממשלת הארסקיים, שדברתי עליהם במקום אחר, יוצא שבעליהם חשבו את שנות התאריך הסילוקי, החרותות עליהם, מתשרי של שנת ג״א ת״ן [2]).

---

[1]) בכתֹבת אחת, הכוללת בתוכה מעמד שבעת הכוכבים בשנת שבע, שמונה ותשע לכנבוזי, שנתפרסמה על־ידי שטרַסמיר וקוגלֶר (עַיֵּן שטערנקונדע אונד שטערנדיענסט, מצד 61 והלאה) כל השנים נמנות מניסן, וגם אחר שבאה בבל תחת יד המוקדוניים, שהחלו את השנה מתשרי, לא חדלו הת וכנים לחשבה מניסן, כאשר יוכיחו לוחותיהם השונים, שנתחברו בימי מלכי סילוקוס (ועַיֵּן קוגלֶר, מאָנדרעכנונג, צד 10, בהערה).

[2]) במאסף הצרפתי Rev. d. Etud. Juif (חלק י״ח, מצד 92 והלאה) ידבר החכם Salomon Reinach על שלשה מטבעות שכתבותיהם יוניות, שנעשו בשנות 390, 317, 287 לתאריך הסילוקי, והסמן em או emb, שהוא מקֻצר ממלת embolikos (עבור), החרות עליהם, מורה על שלש השנים שהיו מעֻברות. החכם רינַך מוצא, שאם נניח ששנת 301 היתה תחלת מחזור של י״ט, אז תהיה השנה שבמטבע ראשון שנת שש, שבשלישי — שנת י״ד, ושבשני — שנת י״ז למחזור, ומוציא מזה תולדה, שהמחזור שלנו, שסמן שנותיו המעֻברות הוא גו״ח אדז״ט, שאול הוא בידי היהודים מן הבבליים. הסכמת מספרים אלה תוכל אולי למשך אחריה לב אנשים הרגילים לראות

הראשון (פ"ו) נאמר, שאנטיוכס אפיפנֶס מת בשנת קמ"ט למלכות יון [1], ובספר השני (י"א) אנו מוצאים את אאופטר בנו עושה שלום עם היהודים בשנת קמ"ח אחרי אשר נגף ליזיאש שר־צבאו במלחמה. לפי דברי הספר הראשון (פ"ו) יצא ליזיאש בפעם השנית למלחמה על היהודים בשנת ק"ן [2], ולפי דברי הספר השני (י"ג) היה המעשה הזה בשנת קמ"ט. החכמים פֶּטַוִיוּס ונוֹריס (במאה הי"ז והי"ח) אמרו לַיַשב את הקשי הזה בהנחה, שהספר השני מונה את התאריך הסילוקי, כמנהג כל ארצות סוריה, מתשרי ג"א ת"ן, והראשון מקדימוֹ בחצי

פיר אססיריאָלאָגיע, חלק ז, מצד 236 והלאה), יוצא, שראש חדש אדר היה מְכֻוָּן אז ליום כ"ח פברואר; ומרשימה אחרת על מצב הכוכב שבתי (קוגלֶר, שטערענקונדע, 86/7) ידענו, ששנת שמונים היתה מְעֻברת, ונוכל לשפוט מזה, שראש חדש אדר בשנת פ"ב יפול ביום כ"ו לפברואר בְּקֵרוּב, וכן יוצא מפֹרש מרשימה זו האחרונה, שיום ט"ז בשבט שנת פ"א היה מְכֻוָּן לכ"ב פברואר, ונמצא ראש חדש אדר שנת פ"ב נופל בכ"ו לחדש זה, ויום חמישי באדר חל באחד במרס. אם ימעטו בעיני הקורא שני עדים אלה, אוסיף אליהם עוד שלישי. הסופר הקדמון Alexander Polihistor (כארבעים שנה לפני המנין הנהוג) יאמר, כי לפי אגדת הבבליים התחיל המבול בחדש דִיסיוס המוקדוני (הובא אצל דילמאן בפִרושו לבראשית, ליפציג 1892, צד 130), חדש דיסיוס המוקדוני מְכֻוָּן אצל הסוריים לחדש חזיראן, הוא סיון של היהודים, ולפי־זה ירד המבול בחדש השלישי, וכן חשב דילמאן שם ונתקשה הרבה בזה. אבל הדבר פשוט, שחדש דיסיוס מכֻוָּן לחדש השני של הבבליים, והוא איר, מסכים עם ספור התורה. וכבר העירותי במאמרי „מחלקת רס"ג" (צד 242), שאגדת הבבליים, החושבת ירידת המבול באיר והמְכֻוֶּנֶת לדברי הסופר הסורי בר עבראה, מאשרת דברי חז"ל, שאֻמות העולם מונות אף למבול מניסן.

לדברי שלשה העדים שהבאנו יש לצרף עוד עדות שני סופרים קדמונים, זינביוס וסואידַס, אשר יגידו לנו על המוקדונים, שחדש היפֶּרבֶּרֶיטַיוֹס לא היה אצלם הראשון, כי אם האחרון לחדשי השנה (עַיֵן אידֶלֶר, 394, I). ונראה, שהשנוי בהתחלת השנה נעשה אצל המוקדונים הסוריים בעת שעברו משנת הלבנה לשנת החמה. המעבר הזה היה, כפי מה שקרוב לשער, במוצאי עבור, שח־ס היפרבריטיוס היה הולך ונמשך אז כשני שלישים בחדש אוקטובר, שנעשה, בקבלת שנת החמה של יוליוס קיסר, לראש הדשים, ולכן קראו זה האחרון בשם היפרבריטיוס, מפני שֶׁרֻבּוֹ של חדש זה נפל בו.

ובכן נפלה ההנחה, שירסנטיקוס המוקדוני היה מקביל לניסן הבבלי, ונהרס כל הבנין, שבנה עליה אידֶלֶר, שהתאריך הכלדי היה מאֻחר שנה שלמה מן הסילוקי.

[1]) מעתיק ספר החשמונאים לעברית שִׁנה את המספר תשעה לשמונה, ולא ידעתי אם בכַוונה או שלא בכַוונה.

[2]) ליזיאש יצא במלחמתו זו לעזור לבני־בריתו יושבי המצודה שבירושלים, אשר הציקו להם היהודים „ויקבצו כאיש אחד ויחנו עליהם בשנת מאה וחמשים, ויקימו עליהם מגדלים (סוללות) ומכונות להלחם בם". בסורית: „ואתכנשא אכחדא ויתבו עליהון בשנת מאא וחמשין ועבדו לקבלהון מגדלא ומאכינס למתכתשא עמהון". וכן הוא בתרגום היוני והרומי ובכל התרגומים האחרים. אבל בתרגום פרֶנקל נשמטו המלים „בשנת מאה וחמשים". ולא אדע, אם מבלי שום לב, או מחפצו להעלים את הסתירה, שבין שני הספרים.

ד. תאריך שטרות בספרי החשמונאים. שגיאתו זו של אידֶלֶר הביאה אותו וגם חוקרים אחרים שיצאו בעקבותיו לטעיות אחרות, למצא גם בספרות ישראל הקדומה תאריך המתחיל מחֹרף של שנת 311, והיא היא שגרמה גם לאחד מגדולי חכמי ישראל, הגאון שי״ר, להוסיף טעות על טעות, לחפש ולמצא גם בספרות העברית המאֻחרת, כמעט עד הזמן האחרון, שני מנינים שונים, ששניהם מתחילים מתשרי ונבדלים זה מזה בשנה אחת. וזה הדבר:

שני ספרי החשמונאים מסדרים את מאורעות הזמנים לפי מנין שנות „מלכי יון", כמנהג כל הארצות שהיו תחת ממשלת הסילוקים. אבל כאשר באו המבקרים להשוות זמני המאורעות, מצאו סתירות בין שני ספרים אלה. בספר

החמה), וכן יכנה יוסף הכהן בכל מקום את חדש ניסן העברי בשם קסנטיקוס, ואם כך היה הדבר גם אצל הבבליים, הנה על־כרחנו התחיל תאריך הכלדיים בשנת 311 קדם ניסן, „וכיון דאפיקתיה מניסן אוקמיה אתשרי". זו היתה הסבה הראשה, שהביאה את אידֶלֶר להחליט, שאין למנין הזה כל ענין עם התאריך הסילוקי, והוא תאריך בפני־עצמו. אבל אם בשביל זה בלבד, לא היה לו עוד לחתוך את הדין; ראוי היה לו לתת לב, שמקום החדש קסנטיקוס בסדר החדשים היה שונה מאד אצל עמים שונים, לאחר שקבלו במאות הראשונות למנין הנהוג את שנת החמה, והוא מתנועע בגבולים שבין חדש פברואר ומַאי, ואצל הצידונים היה מכֻוָּן לחדש יוני (עַיֵּן אידֶלֶר, 419, I). ומי זה יוכל להגיד מראש, בלי כל ראיה, איה היה מקומו של קסנטיקוס אצל הבבליים? אולם אם בימי אידֶלֶר אפשר היה עוד לדַמות, שחדש קסנטיקוס המוקדוני מכֻוָּן לחדש ניסן הבבלי, הנה בימינו עתה הנחה כזאת בטלה ומבֻטלת מעִקרא. מלוחות תוכני בבל, שהגיעו אלינו מן המאות האחרונות שקדמו למִנין הנהוג, אנו יודעים, שראש חדש ניסן היה מתנועע בגבול שבין כ״ה מרס וכ״ה אפריל; ואחר שיום חמישי מחדש קסנטיקוס מכֻוָּן ליום אחד במרס, אם כן הוא מקביל לא לניסן, כי אם לאדר. והוא הדבר גם עם חדש קסנטיקוס זה הנזכר אצל תלמי במקום אחר, שראש חדש שלו חל ביום כ״ד למרס 196 לפני המנין הנהוג, שגם הוא היה מכֻוָּן, לא לניסן, כי אם לאדר. והנני לברר את החלטתי בפרוטרוט יותר ובמופתים חותכים, שלא ישאירו אחריהם כל ספק.

הננו יודעים כיום אל־נכון דרך קביעת הבבליים את שנותיהם וחדשיהם בתקופה הסילוקית, ושחשבונותיהם היו מיֻסדים על מחזור העבור של י״ט שנה. מלבד זה הגיעו לידינו מן התקופה הזאת לוחות הרבה שנעשו בידי התוכנים על מעמד שבעת הכוכבים, שעל־ידיהם נקצבה בדיוק קביעת השנים והחדשים שנעשתה בהם. ואין עוד כל מעצור לנו לחשב ולדעת קביעת כל חדש ושנה שנרצה בקֵרוב יום או יומים. ככה יצא לנו מתוך לוחות המולדות וקביעת החדשים לשנות ר״ח ור״ט ור״י לתאריך הסילוקי, שהוציא לאור החכם קוגלֶר, שראש חדש אדר שני שנת ר״י לתאריך זה היה ביום כ״א למרס (באביליאנישע מאָנדרעכנונג, צד 33). ואם נשוב מזה חמשה מחזורי לבנה אחורנית, נמצא, שגם בשנת קט״ו, המכֻוֶּנת לשנת 196 לפני המנין הנהוג, כך היה דינו של אדר שני לחול בקֵרוב, ועל־פי חשבונות התכונה ידענו, שראִית הירח היתה אפשרית בערב יום כ״ב למרס, אלא שנתאחרה קביעת החדש בשני ימים (עַיֵּן אידֶלֶר, 398, I; פליטה מני קדם, צד 18), ונמצא שקסנטיקוס המוקדוני, שהזכיר תלמי, מכֻוָּן לאדר שני של הבבליים. וכענין הזה הוא גם עם חדש קסנטיקוס של שנת פ״ב. מרשימת השקפות, שעשה אחד מתוכני בבל על מעמד הכוכבים במחצית השנית של שנת ע״ט לתאריך הסילוקי (שיצאה לאור במאסף צייטשריפט

ה. בקור ספרי החשמונאים. והנה הרגלו המבקרים לתת היתרון לספר הראשון, שנכתב לפי־דעתם קדם הספר השני, וחזותו מוכיחה עליו, שיצא מתחת יד סופר דברי־הימים מהיר במלאכתו, המקפיד על קציבת הזמנים, ועורך את כל המעשים בסדר יפה ומתֻקן; לא כן הספר השני, שאינו מצטיֵן בסגֻלות אלה, וכנגדן לא יחסרו בו אגדות העם ומעשי נסים ונפלאות. כנגד הדעה המקֻבלת הזאת יצא בימים האחרונים החכם ניזה (קריטיק דערביידען מאקאבעער־ביכער, בערלין 1909) והוא מתאמץ להחליט את ההפך, שהספר הראשון הוא מאֻחר, ושנשתמש בדברי השני, אלא ששִנה אותו לפעמים לשם כַּוָּנות מיֻחדות. ותחת אשר החכמים שקדמוהו מבטלים דברי הספר השני במקום שהם סותרים את הראשון, הוא מבטל תמיד את דברי הראשון מפני השני. והנה יתאמץ ניזה להוכיח על־פי מקורים שונים, שאנטיוכס אפיפנס מת בשנת קמ״ח ליון, כדברי הספר השני, ולא בשנת קמ״ט, כדברי הספר הראשון. מן הפרט הוא דן על הכלל, ובכל מקום שהוא מוצא דברי האחד מכחישים דברי השני הוא תולה את הקלקלה במקֻלקל, וסומך על זה שהֻחזק בעיניו לדַיקן.

אמנם אם נביא את דברי החכם ניזה בכור הבקרת, אז נראה, כי לא הועיל כלל וכלל להביא את השאלה לידי ברור, והיא מחכה עוד גם עתה לפתרון נכון כבתחלה. חשבונות הזמנים של המושלים הסילוקים מיֻסדים רק על רשימת המלכים של הסופר והפילוסוף פורפיריוס (במאה השלישית למנין הנהוג), הנותנת בצד כל אחד ממלכי בית סילוקוס את מספר השנים שמלך, ואת השנה הראשונה והאחרונה למלכותו על־פי שנות המנין האלימפי. הרשימה הזאת נעתקה בספר דברי־הימים לאיזביוס, אבל הוא בעצמו קובע במקום אחר את שנות המלכים האלה בחלופים שונים, ובחלק גדול מהם הוא מקדים את הזמן בשנה אחת מאותו של פורפיריוס. השנה הראשונה לאפיפנס כתובה אצל פורפיריוס 151,3 (שנה שלישית לאלימפיה הקנ״א), והיא מכֻוֶּנת לזמן שמן תמוז קל״ח עד תמוז קל״ט לתאריך הסילוקי, ואצל איזביוס 151,2 (תמוז קל״ז עד תמוז קל״ח), ושנתו האחרונה היא אצל הראשון 154,1 (תמוז קמ״ח עד תמוז קמ״ט), ואצל השני 153,4 (תמוז קמ״ז עד תמוז קמ״ח). רֹב החוקרים נתנו היתרון לרשימתו של פורפיריוס. וכנגדם יחליט ניזה, שהדבר להפך, ועל יסוד דברי סופרי הרומיים ומטבעות המלכים ידמה להוכיח, שבארבעה מקומות

תוכל לְהֵחשב רק כנסיון, לפָרש את סבת ההבדל שבין שני התאריכים המשְׁנה בתעודות מועטות, אבל לא להוציא משפט חרוץ, שהיו מקומות, שהתאריך הסילוקי היה מאֻחר בשנה או כשנה וחצי מאותו שיצא לנו מתוך הלוחות. מובן מעצמו, ששערי השערות לא ננעלו, וגם אם נלך בעקבות מאהלֶר, נוכל להנית, שהשנה הראשונה למנין הסילוקי היתה בחֹרף 312, אלא שהתחלת התאריך הארסקי היתה במקצת מקומות, לא בחֹרף של שנת 247, כי אם שנת 248.— מאהלר מוסיף להחליט, שהיתה לתאריך הסילוקי עוד התחלה אחרת, ובמקצת מקומות היו מונים אותו מניסן 312, ב״א תמ״ס (כאשר יחשב בעל ספר הראשון של חשמונאים לדעת איקֶלר). וגם החלטה זו איננה טובה מן הראשונה, ואין לה כל יסוד ושרש בחשבונות הכלדיים.

שנה, ומונה אותו מניסן ג״א תמ״ט. והתוכן אידֶלֶר מעיר על זה, שהבדל של חצי שנה אינו מספיק להסיר את הסתירות, שהרי השלום נכרת בט״ו לקסנטיקוס הוא ניסן, ודברי המשא והמתן על־אודותיו היו עוד קדם לכן; ונמצא, שאפילו גם נאמר, שהספר הראשון מקדים למנות את השנים מניסן, גם אז תפול מיתת אפיפנס במחצית השנית של שנת קמ״ח, ולא בשנת קמ״ט. אולם הוא מתקן את דברי החכמים שקדמוהו ואומר, שהספר הראשון מונה את התאריך מניסן ג״א תמ״ט כדבריהם, אלא שהשני מונה אותו מתשרי של שנת גתנ״א, כדרך מנין הכלדיים לפי דעתו (ח״א, צד 553). אבל כל עָקרן של הנחות אלה שוברן בצדן, ויש בידינו ראיה ברורה, שהחלטת אידֶלֶר, שהספר השני מאחר מנינו בשנה ומחצה, היא טעות מעָקרה. כי הנה במאורע אחר, בדבר תחלת מלכותו של דמטריוס ורדיפתו את היהודים, שני הספרים שָׁוים, שהיה הדבר בשנת קנ״א (חשמונאים, א, ז; חשמונאים, ב, ט״ו), הרי שאין ביניהם במנין התאריך הבדל כל־שהוא! גם מן המקום אשר דִמה אידֶלֶר להביא ראיה לדבריו נראה ההפך, ונוכל להביא משם ראיה לסתור. מלחמת ליזיאש הראשונה—אשר לרגליה בא ברית השלום המסֻפּר בספר השני—היתה גם לפי דברי הספר הראשון בשנה הקבועה לה בספר השני, בשנת קמ״ח. שהרי ממרוצת המעשים המסֻפרים בספר הראשון (פ״ד) יוצא, שחנֻכַּת הבית שהיתה לאחר מפלתו של ליזיאש נעשתה בכ״ה בכסלו שנת קמ״ח, ונמצא שאין הספרים חלוקים כלל במספר השנה, ששוה הוא אצל שניהם, כי אם--כאשר כבר עמד על זה שירֶר (געשיכטע דעס יודישען פאָלקעס, ח״א, מהדורא רביעית, מצד 39 והלאה)—**בסדור המאורעות**, ובימיו של מי ממלכי הסילוקים היתה המלחמה, שלפי דברי הספר הראשון היתה עוד בחיי אנטיוכס אפיפנס ולדברי השני לאחר מותו, בימי ממשלת בנו. ונמצא, שאין לדברים אלה כל ענין עם זמן התחלת התאריך, אלא עם שנות מלכותו של אנטיוכס וזמן מיתתו [1], וכל עָקר השאלה אינה אלא על מי יש לסמוך יותר בדבר הזה.

---

[1]) מתוך תעודה אחת, שזמנה הוא: איר שנת 111 לתאריך הארסקי 174 לסילוקי, שההבדל אינו עולה בת כי אם לס״ג שנה, יאמר מאהלֶר להוכיח, שהיו מקומות בבבל, שהיו מונים בהם את התאריך הסילוקי מן ההוֹרף של שנת 311, ולחזק בזה את דעת האומרים, שהספר השני של חשמונאים מאחר את התאריך הסילוקי בשנה שלמה (מצד 139 והלאה). אבל ראיתו זו נפלאה במינה. החכם הזה תלי תניא בדלא־תניא, ולומד מן הסתום על המפֹרש, לסתרו ולשַׁנות פניו. מן התאריך הארסקי, שעִקרו היה מוטל לפנים במחלקת של שמונה שנים, ורק על־ידי לוחות הכלדיים נקצב בקֵרוב של שנה אחת, הוא דן על ראשית התאריך הסילוקי, שיצאה על־ידי המון לוחות אלה בעצמם בדיוק גמור! בדרך כזו אפשר לאחר את המנין הסילוקי — או להקדימו — לא רק **בשנה אחת**, כי אם **בכל שעור, אשר יעלה על רוחנו**. אם נתפוס לדוגמא בדעת יוסטינוס, שמלכות הפרתיים נקרעה בשנת 256 לפני המנין הנהוג, אז תמצא תחלת המנין הסילוקי בשנת 319 או 320. ההבדל שבין התאריכים יעלה לס״ג או לס״ד שנה, אבל התחלת התאריך הסילוקי תהיה מוטעית מעִקרה, כדרך שבהנחת מַאהלֶר הוא נוטה מן האמת בשנה אחת. החלטת מאהלֶר

בשנת קמ״ט. את דברי הסופר הראשון מבטל ניזה כלאחר־יד, ואומר, שטעות בידו, ובדברי השני הוא מתאמץ להכניס כַּוָּנה אחרת, ואומר, שרצונו לאמר, כי בזמן שסילוקוס מלך י״ב שנה לא מלך אפיפנס אחיו י״ב שנה שלמות כמוהו, כי אם י״א כדברי איזביוס [1]), וכל הדֹחק הזה בא לו מהשתדלותו לקַים רשימת איזביוס, הבדוקה והמנסה בעיניו לכל פרטיה. אבל מלבד שאיזביוס מְיֻחר כמאתים שנה משני הסופרים שהזכרנו, הנה צריכים אנו לשום לב אל טיבן של רשימות כאלה בכלל, שתועלתן גדולה בסדור דברי־הימים והולכות בכללן ושומרות אותנו מטעיות ג ס ו ת, אבל אינן מסֻגלות מטבען לקצוב על־פיהן ימי המלכים ב פ ר ט ם בדיוק ובצמצום: מצד אחד הן חושבות רק שנים שלמות, ואינן מקפידות על חלקי השנה ושבריה, שהן נותנות אותם למלך המת או לעומד תחתיו, לפי ההנחה שלקחו להן ליסוד [2]), ואפשר לפעמים למלך שנכנס

שממטבעות שהגיעו לידינו יוצא, שחליפות כסא המלוכה היו קס״ב וקס״ז למנין היונים. אבל גם כאן אין כל סתירה לרשימתו של פורפיריוס, הקובע שני מאורעות אלה בשנת 157,3, 158,4. הראשונה מן השנים האלה מכֻונת לזמן שבין תמוז קס״ב ותשרי קס״ג, והשנית לזמן שבין תמוז קס״ז ותשרי קס״ח למנין היונים. ואפשר מאד, שאירעו הדברים בשלשת חדשי הקיץ האחרונים.

הקורא המבין יכיר מיד שֹרש דבר החלופים בחשבונות אלה. השנים הסוריות (הסילוקיות השוות לעבריות), היוניות (האלימפיות) והרומיות (הנוצריות) אין התחלותיהן שוות, ואינן חופפות זו את זו מראשיתן עד סופן. השנה הסורית ברבעה הראשון (תשרי—טבת) נופלת בסוף השנה הרומית, ובשלשת רבעיה (טבת—תשרי) — בשנה הרומית שאחריה; ובמנין האלימפי השנה הסורית נופלת בשלשת רבעיה הראשונים (תשרי—תמוז) בסוף השנה האלימפית, וברבע האחרון ממנה (תמוז—תשרי) — בשנה השנית. ניזה בחשבונותיו משוה שנות שני המנינים, הסילוקי והאלימפי, לפי־החלק הגדול המשֻתף להן; ולכן היתה לו שנת קס״ב הסילוקית (תשרי 151 עד תשרי 150 לפני המנין הרגיל) מכֻוֶּנת לשנה האלימפית 157,2 (מתמוז 151 עד תמוז 150), מפני שיש להן חלק משֻתף בשעור תשעה חדשים (מתשרי עד תמוז), ואחר שיצא לו החשבון מכֻוָּן לרשימת איזביוס, לא חשש לבקר יותר, ולא השיב אל לבו, ששלשת החדשים האחרונים (תמוז, אב, אלול) נכנסים לתוך השנה האלימפית 157,3, ואז יהיו הדברים מכֻוָּנים עם רשימת פורפיריוס, וכן הדבר בשנת קס״ז.

יצאתי מן ההנחה, ששנות קס״ב וקס״ז שעל המטבעות נחשבות מתשרי ג״א ת״ן, כמנהג הסוריים, וכדרך שכך הוא במטבעות האסרקיים (וכמו שהוכחתי הדבר במקומו). אבל אם נאמר, ששנות המטבעות נחשבות לפי־חשבון התוכנים הכלדיים מניסן של השנה הנזכרת, אז תתחיל שנת קס״ב בניסן של שנת 150, ותגמור באדר של שנת 149 לפני המנין הנהוג וחלקה המשֻתף עם השנה האלימפית 157,3 (תמוז 150 עד תמוז 149) יפול בפרק הזמן שבין תמוז 150 וניסן 149 למנין הנהוג. ובשנת קס״ז יהיה חלק השנה הסילוקית המשֻתף עם השנה האלימפית — הפרק שבין תמוז 145 וניסן 144 לפני המנין הנהוג.

[1]) עַיֵּן בספרו של ניזה מצד 78 עד 84.

[2]) פורפיריוס ואיזביוס, כפי אשר הוכיחו החוקרים, חושבים שנת עלית המלך על כסאו למלך שעבר.

(עַיֵן בהערה) דברי איזביוס נכונים יותר, וכי גם הספר הראשון של השמונאים מְכֻוָּן עם רשימתו בשנת עלית אפיפנס ודמיטריוס הראשון על כסאם ובשנת מותו של אלכסנדר בלס, ורק בענין מיתת אפיפנס הוא נוטה ממנו, וקובע אותה בשנת קמ״ט לתאריך הסילוקי. ומפני שנתאשרו לו דברי איזביוס בארבעה מקומות, הוא קובע גם כאן הלכה כמותו, ופוסל דברי הספר הראשון של חשמונאים. אבל באמת אין הוכחות ניזה מספיקות כלל לפסול את רשימתו של פורפיריוס [1], וכנגדן מצאנו שני עדים מסַיעים לספר הראשון של חשמונאים ולרשימת איזביוס בדבר מותו של אפיפנס, שהיתה בשנת קמ״ט. מדברי הסופר Granius Licinianus (שחי במאה השנית, כמאתים שנה לפני פורפיריוס) יוצא מפרש, שמיתת אפיפנס היתה בשנת 163 למנין הנהוג, וסופר אחר קדמון לימים עוד יותר ושמו Appian (חי במחצית הראשונה למאה השנית) יאמר על סילוקוס הרביעי, שמלך י״ב שנה, ועל אפיפנס אחיו, שמלך י״ב שנה בלתי־שלמות (כלומר מְקֻטעות), ולכן פורפיריוס ואיזביוס המונים רק לשנים שלמות נותנים לאפיפנס רק י״א שנה, ומאחר שמלך אפיפנס בשנת קל״ז, הנה תפול מיתתו

1) נפלא הדבר, כי בכל הראיות שהביא ניזה, אין גם אחת שיהיה בכחה להכריע את הכף אפילו כחוט השערה, והמאזנים עדַין שקולים ומעֻינים כשהיו. הנה אלה ראיותיו: שנתו האחרונה של סילוקוס השלישי, שהיא אחת עם עליתו של אנטיוכס השלישי על כסאו, נופלת, לפי־רשימת איזביוס, בשנה האלימפית 148,1, ומכֻוֶּנת לזמן שבין 188 ובין 187 לפני המנין הנהוג; וזה מְכֻוָּן עם ספרי הזכרונות של הרומיים, שהיה הדבר בשנה הארכונית של שנת 187, ועם תעודות הבבליים, שגם מהן יוצא, שחליפת הכסא היתה בשנת קכ״ה למנין הסילוקי (צד 80). אולם נשימה־נא עין, איך יפול דבר, אם נקבל רשימת פורפיריוס, שמיתת סילוקוס היתה בשנת 148,2? השנה הזאת מכֻוֶּנת לזמן שבין תמוז 187 עד תמוז 186 לפני המנין הנהוג, או בין תמוז קכ״ה וקכ״ו לתאריך הסילוקי; ואין כל מעצור לנו להניח, שמת סילוקוס בפרק שבין תמוז ותשרי, ברבע הראשון של 148,2, ברבע האחרון של שנת קכ״ה למנין הסילוקי או ברבע השלישי של שנת 187 לפני המנין הרגיל. וכן הדבר ממש עם שנת מות סילוקוס הרביעי, שבה עלה אפיפנס על כסאו, שהיא לפי־רשימת איזביוס 151,1, המכֻוֶּנות לשנות 176 5 לפני המנין הנהוג, ולשנת 136/7 למנין הסילוקי; וזה מסכים עם דברי לִיויוס, הקובע את המאורע הזה בשנה הארכונית של 175 לפני המנין הנהוג, ועם דברי כפר החשמונאים (א, א) האומר, שאפיפנס מָלך בשנת קל״ז למלכות יון. וניזה מוצא, שבעל הספר הראשון סותר את עצמו, שאם מלך בשנת קל״ז ומת בשנת קמ״ט, אם־כן הגיעו שנות מלכותו לי״ב שנה שלמות. אבל הנה שנת 151,2 שברשימת פורפיריוס (151,1 היא ט״ס, כאשר הוכיח השנה הראשונה של אפיפנס, שהיא אצלו 151,3) מכֻוֶּנת לזמן שבין תמוז 175 ובין תמוז 174 לפני המנין הרגיל, או קל״ז וקל״ח של המנין הסילוקי, ואין כל־דבר מונע אותנו להניח מיתתו של סילוקוס בפרק שבין תמוז ותשרי, ברבע הראשון לשנת שתים לאלימפיה הקנ״א, ברבע השלישי של 175 למנין הנהוג וברבע האחרון לשנת קל״ז ליון. בדרך כזה יאמר ניזה להוכיח, כי צדקה רשימת איזביוס גם בשנות מותם של דמיטריוס ואלכסנדר בלס, שהראשונה היתה לפיהו בשנת 157,2 (או 151/5 לפני המנין הרגיל), המכֻוֶּנת לשנת 162 למנין יון, והשנית היתה בשנת 158,3, 146,5 לפני המנין הרגיל, המכֻוֶּנת לשנת 167 ליון, והוא חושב גם כאן דעת איזביוס לעִקר, מפני

בחקי אלהיהם באין מפריע. בתעודה זו לא נמצא כל זמן. השלישית היא מכתב המלך אל היהודים, כתוב ביום ט״ו לחדש קסנטיקוס שנת קמ״ח, אשר בו הוא נותן את בריתו שלום ליהודים, מרשה להם ללכת בחקי דתם וסולח לכל אשר עברו על מצותו. התעודה הרביעית והאחרונה היא אגרת שלוחי רומי, אשר

שנתנו לו מקום בין אדר לניסן, אף־על־פי שהוא באמצע השנה (עַיֵּן אידֶלֶר, 399, I). בדעה הזאת תפס אידֶלֶר, שאלו דקדק בדבר, היה יכול למצא סמך להשערתו, כי אצל בני ביתיניא, שחשבונם מכֻוָּן לגמרי לחשבון יושבי קריטא ואינו נבדל ממנו אלא בשמות החדשים, נקרא החדש שבין כ״א לפברואר עד כ״ד מֶרס בשם דיוס (עי״ש, צד 431). וניזה דוחה שתי השערות אלה: את השנית—מפני שלא מצאנו לשום עם, שיתן לחדש העבור שם מיֻחד, אך יקראוהו תמיד בשם החדש שקדם לו, ועל הראשונה יאמר סתם, שה״א רחוקה עוד יותר מן השנית, והוא משער שהחדש דיוס קורינתיוס היה משמש רק זמן קצר בימי אנטיוכס אפיפנס, שהנהיגו לכבוד הקורינתיים, וכדרך שנשתמש פעם אחת בחדש האתיני Hekatombaion תמורת החדש המוקדוני Lous (עַיֵּן קדמוניות היהודים, ספר י״ב, ספ״ב) כדי להלוק כבוד ליושבי אתונא (עַיֵּן דבריו צד 70). וכדי לתת להקורא ידים להתבונן ולדון בעצמו על הענין הזה, אשים לפניו את סדר החדשים לשמותם, כפי שהיו נוהגים בפרק ההוא בסוריה ובארצות עסיא הקטנה. שמות החדשים האלה בתקופת מלכות פרס לא באו לידינו, וקרוב בעיני לשער, שהיו אותם בעצמם, שהעלו היהודים עמם מבבל, ושנשאר לנו עוד הרב הגדול שבהם אצל הסוריים (ניסן, איר, תמוז, אב, אלול, תשרי, שבט, אדר), ובשבושים שונים בקריאה ובכתיבה אצל הקפוטקיים: נֵיסָן, אִיָּרַר, תַּמִיזָא, אַב, אִילוּל, תּוֹרין במקום תשרי, שׁוֹבַט, אֲדַד במקום אדר (עַיֵּן אידֶלר, 440, I, ושם נמצא עוד שני חדשים גָּלוֹן וְכַנוּ, שקשה להחליט עליהם דבר ברור). אבל מעת שנפלו ארצות אלה ביד אלכסנדרוס מוקדון הֻנהגו שם שמות החדשים המקודונים ואלה הם: דִיוֹס, אִפֶּלַיוֹס, אוֹדִינַיוֹס, פֶּרִיטִיוֹס, דִסְטְרוֹס, קְסַנְטִיקוֹס, אַרְטֶמִיסְיוֹס, דֵיסִיוֹס, פַּנֶמוֹס, לָאוֹס, גְרְפַּיֵוֹס, הִפֶּרְבֶרְטַיוֹס. חדשים אלה היו חדשי לבנה, אבל משבאו הארצות תחת ממשלת רומי ונתפשטה שם שנת החמה של יוליוס קיסר, בת שס״ה ימים ורביע, בשנויים מעטים. אם נוציא מן הכלל את בני דמשק ואת יושבי סלע (פעטרא) וסביבותיהן, שהיו חושבים שנותיהם מן האביב (מכ״ב מרס), היו כל העמים האחרים מונים אותה מזמן החרף, אלא שנבדלו בהם עמים שונים בחדש אחד ויותר, והיו מכֻונים בקרוב עם חדשי הבבליים, שתשרי שלהם היה מתנועע בקרוב בגבול שבין כ לספטמבר עד יום כ לאוקטובר. אנשי אֶפֶסוּס וקפוטקיה היו מתחילים את השנה מכ״ג או מכ״ד בספטמבר (ובמנהג הזה אחזו גם בני ביתיניא ויושבי אי קריטא וקפריסין, אף שלא נתקבלו אצלם חדשי המוקדונים), הסוריים והצידונים היו מתחילים את ראש השנה מאחד באוקטובר, הצוריים חשבו תחלת השנה מי״ט באוקטובר, והעזתים והאשקלונים מכ״ח בו (עַיֵּן אידֶלר, ח״א, מצד 413 ואילך). גם בשם החדש שהשנה מתחלת עמו היו יושבי הארצות מחֻלקים: לאפסוסיים ולעזתים היה דיוס הראשון לחדשים; לסוריים, לצוריים ולאשקלונים החדש הִפרברטיוס (וכן יחשב גם יוסף הכהן חדשי תשרי ומרחשון שלנו לדיוס ולהפרברטיוס של המוקדונים). הצידונים חשבו את לאוס ראש לחדשים, וכן חשבו הקפוטקיים לראש השנה את חדש אב, המכֻוָּן ללאוס המוקדוני. כל השנויים בהתחלת השנה, בין ביחוסם לשנה היוליאנית, בין ביחוסם לחדש המוקדוני, נובעים מחלוף שנת הלבנה בשנת החמה, שלא נהיה אצל כל העמים בבת־אחת, אלה קבלו את שנת החמה בזמן שחדש דיוס של לבנה נפל בתחלת תקופת

לשנת מלכותו האחרונה רק ביום או יומים, שיתנו לו שנה שלמה, וכנגדה יגרעו שנה שלמה חסר קמעא משנות חברו; מצד אחר רשימות כאלה מורקות מכלי אל כלי ומֻעתקות ממנין אחד אל מנין אחר. שנות מלכי הסילוקים היו נמנות בבבל מניסן עד ניסן, ובסוריה מתשרי עד תשרי, וברשימות שלפנינו נעתקו למנין האלימפי, החושב את השנים מתמוז עד תמוז, והדבר מובן מאליו, שבזמן שתחלת מלכותו של אחד המלכים נופלת במוצאי השנה האלימפית או בתחלתה, ספק של יום אחד או שנים יכול למשך אחריו הבדל של שנה שלמה. רשימות מן המין הזה שאנו עוסקים בהן יכולות לשמש כמאזני־משקל לבדוק ולבחון על־פיהן, אם לא נפלה טעות בדברי הסופרים הקדמונים, אבל לא לפסול ולבטל על־פיהן עדיות מפורשות, שאין בהן ספק מצד אחר, כדרך שכך הוא הדבר בנדון שלפנינו, בדבר מיתת אפיפנס, אשר מלבד רשימת פורפיריוס, יש לנו עוד שלש עדיות מפֹרשות, שהיתה בשנת קמ״ט, ורק רשימת איזביוס עומדת כנגדה, ואפשר שלא דקדקה היטב בפעם הזאת, נתנה את מחצית השנה של אפיפנס לאאופטר בנו וחושבת לו שתי שנים, אף־על־פי שלא מלך אלא שנה ומחצה. ובמרוצת דברינו עוד נשוב נראה, מאַין יצאה לבעל הספר השני של חשמונאים הטעות, שאפיפנס מת בשנת קמ״ח.

מכל זה נראה, שמצד סופרי דברי־הימים אין כל סבה לפסול דברי הספר הראשון. הדבר האחד העומד לשטן הן שלש התעודות המובאות בספר השני של חשמונאים, שמהן יוצא, שבמחצה הראשונה של שנת קמ״ח לא היה עוד אפיפנס בחיים. החכמים המחזיקים במעוז הספר הראשון ראו את עצמם זקוקים לפסול את התעודות האלה לגמרי, או ליחסן, למרות הזמן הכתוב בהן, לשלום שנכרת בין שני הצדדים לאחר מלחמתו השנית של ליזיאש בשנת ק״ן. וניזה יוכל למצא בהן (אבל רק בהן לבדן) ראיה, שדברי הספר הראשון אינם מכֻוָּנים אל האמת ואין לסמוך עליהם. אבל לפי־דעתי אך לחנם נתקשו החוקרים בתעודות אלה, כי גם אם נקַימן כמות שהן, גם אז לא יסתרו את דברי הספר הראשון, ולהפך, עוד ישלימו את דבריו בסדור המאורעות. נתבונן־נא לתעודות אלה. הראשונה מהן (לפי מה שסדרן בעל הספר השני) היא אגרת ליזיאש אל היהודים, בראשית המשא והמתן על־דבר השלום, וזמנה ביום כ״ד לחדש דיוסקורינתיוס [1]) שנת קמ״ח. השנית כתובה בידי המלך הצעיר אאופטר אל ליזיאש, אשר בה יביע חפצו לתת לכל העמים, ובתוכם גם ליהודים, ללכת

1) בַּתַּרגום היוני: Dioskorinthios. אבל מפני שלא נמצא עוד שם חֹדש כזה במקום אחר, חלקו הרבה מן החוקרים את המלה לשתים: Dios Korinthios, כלומר, חדש דְיוֹס של הקורינתיים. ואולם מדוע ישתמש מושל סורי בחֹדש קורינתי? השאלה הזאת הביאה כמה חוקרים לתפוס בנוסח התרגום הרומי, הקורא את החֹדש בשם Dioskori, שם חדש הנמצא אצל יושבי אי קריטא, המתחיל אצלם מיום כ״א לפברואר וגומר בכ״ד למרס (עַיֵּן אידֶלֶר, 426). וחכמים אלה משערים, שחדש דיוסקורי או דיוסקורינתיוס הוא חדש העבור של הסוריים, אלא שנחלקו על־אודות מקומו בסדר החדשים: יש מהם שאמרו, שמקומו בסוף השנה בין אלול לתשרי, ויש

בשם אאופטר בן המלך הרך בשנים, אשר היה לו לאב ולאפיטרופוס (ששמהו אביו לממלא מקומו לפי־שעה). וכל סדרי המאורעות עולים יפה: מלחמת ליזיאש הראשונה ומפלתו היו בראשית שנת קמ״ח, ביום כ״ד לחדש תשרי או מרחשון שלנו החל לדבר שלום אל היהודים, בכ״ה לחדש כסלו נעשתה חנֻכּת הבית באין מפריע, ובט״ו לחדש קסנטיקוס (הוא אדר) נחתם ספר הברית על־ידי המלך הצעיר. בעל הספר הראשון, שלא היו לפניו, כפי־הנראה, תעודות אלה, לא ידבר כלל על־אודות דברי שלום, שעברו בין הנלחמים אחרי מגפת ליזיאש הראשונה, והוא אומר בקצרה, כי שב ליזיאש לאנטיוכיה לאסוף חיל חדש גדול מן הראשון (א, ה). אבל מסֵדר המאורעות המסֻפרים שם, שלא שב ליזיאש להלחם שנית כי אם לאחר עבור שנתים ויותר, וכי עשה זאת לרגלי מלשינות יושבי המצודה אשר בירושלים, אשר לחצם יהודה — נראה, שהיה ביניהם שלום לפי־שעה. אמנם אם בדבר הזה צדקו דברי בעל הספר השני, שיחס שלש תעודות אלה להתנגשות הראשונה של ליזיאש עם היהודים, הנה משגה הוא אתו, בחשבו שנכתבו לאחר מותו של אפיפנס. שלש תעודות אלה אינן נותנות מקום, כאשר אמרתי, להנחה זו, וקרוב לחשב, שלמד זאת ממכתב המלך הצעיר אל ליזיאש, שנאמר בו מפֹרש, שנכתב „אחרי האסף אביו אל אבותיו". אבל בתעודה זו, השנית לפי סדורו של בעל הספר (שאפשר להטיל בה ספק מצד אחר, ולשאל מאין באו ליד היהודים דברים שבין המלך ובין נציבו), לא נמצא כל זמן, ואין לנו כל מעצור לאמר עליה, שנכתבה בזמן אחר, אחרי אשר ישב אאופטר על כסא אביו לאחר מותו, לאשר ולקַיֵם את דבריו הראשונים, ושנכתבו אחרי מלחמת ליזיאש השנית. ובעל הספר השני הרכיב את ארבע התעודות יחד, וקבע גם שלש האחרות בטעות לאחר מותו של אפיפנס, ועל־ידי־כך ערבב את סדרי המאורעות, עד שקשה מאד לכַונם עם הזמנים, כאשר נראה מיד.

נשימה־נא עין על סדר המאורעות בשני הספרים. בעל הספר הראשון יספר בקצרה את מעשי יהודה הראשונים, כי עבר בערי יהודה ויעש שפטים במרשיעי ברית, וכי נאספו אליו כל עשוק ורצוץ וכל מר־נפש (וכדברי הספר השני סבב חרש בערים ובכפרים ויאסוף צבא, וכי הערים להתנפל בפתע־פתאם על הערים, אשר מצא בהן צוררי ישראל, ויצת אותן באש — הסמנים הראשונים להתקוממות עם). ואחרי אשר יספר לנו את התנגשותו עם אפולוניוס וסירון ונצחונותיו עליהם, יאמר, כי בהגיע השמועה אל אזני אנטיוכס, מהר לאסוף חיל כבד, ויתן את מחציתו ביד נציב הארץ, ביד ליזיאש, והוא עם יתר צבאותיו שם פניו אל ארץ פרס, למלא כסף את אוצרו הריק. הדברים האלה היו בשנת קמ״ז ליון. הקורות, אשר התגלגלו ובאו אחרי־כן, לפי סדר הספר הראשון, אלה הן: א) החיל, אשר שלח ליזיאש לארץ יהודה תחת יד שריו, תלמי ונקנור וגורגיאש, נגף לפני יהודה; ב) לשנה האחרת (קמ״ח) יצא ליזיאש בעצמו עם חיל כבד על יהודה, אך גם הוא נגף לפני היהודים, וישב לאנטיוכיה לאסוף המון גדול מן הראשון; ג) יהודה בא ירושלימה ויטהר את בית־המקדש, ויעש חג חנֻכּת־הבית שמונה ימים בחמשה ועשרים לחדש כסלו, ויבצר את המקדש ואת מצודת בית־צור; ד) יהודה שם פניו אל שכני ארץ־ישראל הרעים,

נמצאו אז במסעם לאנטיוכיה בקרבת ארץ־ישראל, כתובה גם היא אל היהודים בט״ו לקסנטיקוס שנת קמ״ח [1], בהביעם נחת רוחם על־דבר ההנחות אשר עשה להם ליזיאש וידרשו מהם להציע לפניהם משאלותיהם, למען יוכלו להיות להם לפה לפני המלך באנטיוכיה. התעודה הראשונה, השלישית והרביעית אינן מזקיקות אותנו כלל לאמר עליהן, שנכתבו לאחר מותו של אנטיוכס אפיפנס. וקרוב מאד בעיני, שאירעו דברים אלה בהיות אפיפנס בארץ פרס, וכל עניני המלוכה היו נחתכים על־פי ליזיאש, שהיה נציב הארץ, אבל עשה כל מעשיו

החֹרף, ואלה בזמן שהיה חדש הפרברטיוס מכֻוָּן לתחלת שנת החמה שלהם, ולכן קשה לדעת איזה מחדשי המוקדונים היה ראשון לחדשים, בזמן שהיו חושבים עוד לשנת הלבנה. אבל קרוב בעיני לשער, שהתחילה אז השנה מחדש דיוס, הנושא עליו (בנטית השם) את שם אלהי האלהים אשר ליוָנים — צאוס. שם החדש דיוס אנו פוגשים גם אצל יושבי ביתיניא — ששמות יתר החדשים אינם מוקדונים — ושם הוא נופל בפרק שבין כ״א פברואר ובין כ״ד מרס, בשנת החמה, ובזמן שהיו מונים ללבנה היה מתאחר בשנה מעֻברת בחדש אחד, ונופל בחדש האביב, שהיה גם הוא ראש לשנים אצל עמים רבים. ולמעלה הנה מצאנו את חדש דיוס המוקדוני מכֻוָּן לתשרי של הבבליים ושגם אצל המוקדונים היה דיוס ראש לחדשים. העולה לנו מזה, שאם נתפוס בדעת האומרים, שדיוס קורינתיוס שוה לדיוס סתם, כי אז החל המשא והמתן בין ליזיאש ובין היהודים בתשרי או מרחשון שלנו. ואם נניח, שהוא דיוסקורי של הקריטאים, אז יהיה מכֻוָּן לאדר שלנו.

אחרי שהעברתי לעיני הקוראים את דעות החוקרים, שכפי אשר יראה כל־איש לא הועילו הרבה להפיץ אור על השאלה שלפנינו, ארשה לנפשי להוסיף עליהם נֹפך משלי—השערה חדשה, אשר אם לא תמצא חן בעיני המבקרים, יוכלו לאמר לי במליצת התלמוד רק זאת: „תבן אתה מכניס לעפרים״.

זמן התעודה, שאנו עסוקים בה, כתוב בתרגום הסורי: „בארבעא ועשרין בתשרי אחרי״. חדש תשרי שני של הסורים, או מרחשון של היהודים, מכֻוָּן לחדש דיוס המוקדוני (עַיֵן אידֶלר, 430), ומלת אחרי, שאין האלף נקראת בה בסורית, יש לה עוד תמונות אחרות: חרי, חורי, חרינא, חורינא, חורינתא. ולכן אולי לא זרה תהיה השערתי, כי מלת דיוסקורי בתרגום הרומי נולדה מזווג שתי המלים דיוס חורי. המתרגם ידע, שחדש תשרי בסורית ובעברית מכֻוָּן לחדש דיוס, אך הבין בחפזו מלת חורי כחלק מן השם דיוס שלפניה, ובכן יצא לו השם דיוסקורי. ואולי כך הדבר גם בשם דיוס קורינתיוס, שנולד משתי המלים דיוס חרינתא. דוגמא לזה מצאנו בתרגום השבעים, שהרכיב בפסוק „ו א ו ל ם ל ו ז שם העיר״ את שתי המלים יחד, ועשה מהן שם מקום Ulam-lus. התמונות המשֻנות דיוס קורינתיוס ודיוסקורי, שלא מצאנון מלבד במקום הזה, מוכיחות בעצמן שנולדו על־ידי שבוש.

[1]) הזמן הזה, המכֻון לזמן פקֻדת המלך, נתן מקום למבקרים לפקפק בתעודה זו. וניזה (צד 71) חושב את הזמן שבתעודה למוטעה, ומתאמץ לתקנו. ואני לא אבין מה כל הקשי הזה: המכתב הזה נכתב בעת היות השלוחים בדרך, בטרם באה פקֻדת המלך אל היהודים ואיש לא ידע איך נפל דבר במועצת הממשלה; ובראות היהודים, כי תשובת המלך מאחרת לבוא, פנו אל השלוחים לדבר עליהם טוב באזני המלך. והתכַּונות הזמנים בשתי תעודות אלו אינה אלא מקרה בלבד. המתרגם עברית השמיט את הזמן בתעודה האחרונה, ובזה נעשה הכל למישור.

הנזכר בתחלה מכֻוָּן לסבת). וכל המלחמות הגדולות והנצחונות האלה נהיו בזמן קצר, בין חדשי כסלו ואדר, בימות הגשמים, שאינם מֻכשרים כלל למעשים כאלה. אבל הראיה המכריעה לגמרי את הכף כנגד בעל הספר השני, הן שנות מלכותו של אאופטר, שכבר ישב על כסאו בראשית שנת קמ"ח (ואולי עלה עליו עוד בסוף שנת קמ"ז) ועמד במלכותו, גם לפי דבריו, עד שמלך תחתיו דמיטריוס בשנת קנ"א (פי"ד), ונמצא שמלך שלש או ארבע שנים. ורשימת פורפיריוס אומרת מפרש, שלא מלך אלא שנה אחת ומחצה, ואפילו רשימת איזביוס, המונה לו את השנים המקֻטעות לשלמות, אינה נותנת לו אלא שתי שנים; ודבריהם מכֻוָּנים רק לבעל הספר הראשון, הקובע שנת מיתתו של אפיפנס בשנת קמ"ט, ומלך לפי־זה חלק משנת קמ"ט, שנת ק"ן ואולי חלק משנת קנ"א.

ואעיר עוד על סתירה אחרת שבין שני הספרים, ואשר גם בה הדין בלי־ספק עם הספר הראשון. לפי הספר הראשון, הֻעמד הצלם בהיכל והוסר התמיד בכסלו שנת קמ"ה (כ"א, א) וטהרת הבית וחנֻכָּתו היתה מקץ שלש שנים, בשנת קמ"ח (שם, ד), ובספר השני נאמר, שהיתה זאת מקץ שנתים ימים (פ"ו). קשה לדעת, אם יצא לו המספר הזה על־ידי שהקדים מיתת אפיפנס לשנת קמ"ז, או על־ידי שאִחר את בטול התמיד לשנת קמ"ו, כי זמני מאורעות אלה לא נקבעו אצלו במספר שנים. אבל בין כך ובין כך דבריו הולכים מנגד לחזון דניאל, שקצבו לחצי השבוע, ואפילו הקצר שבקִצים, „ערב בֹקר אלפים שלש מאות", עודף על שלש שנים. וגם פה דברי הספר הראשון עולים יפה עם חזון דניאל.

ובכן יצא לנו מחקירותינו, ששני ספרי החשמונאים מונים את המנין למלכי יון מזמן אחד, ואינם חולקים אלא בסדר המאורעות ושבענין הזה היתרון לבעל הספר הראשון. אך מאיזה זמן הם מתחילים למנות את התאריך? ידענו, כי הסורים היו מתחילים למנות מתשרי שנת ג"א ת"ן לב"ע, 312 לפני המנין הנהוג, וכנגדם היו הבבליים מונים את התאריך הזה כחצי שנה אחרי־כן, מניסן שנת ג"א ת"ן, 311 לפני המנין הנהוג. והדעה נותנת מיד בסקירה ראשונה, שבארץ־ישראל, שהיתה אך חלק מארץ סוריה, היו חושבים למלכי יון מתשרי ג"א ת"ן. אולם משני מקומות בספר החשמונאים הראשון אמרו חכמי העמים להוכיח, שהסופר הזה מונה תחלת השנים בכלל מחדש ניסן, וכי לפי ההנחה שהשנים נמנות מתשרי אין סדר המאורעות מתיַשב לדעתם אלא בקֹשי. אבל מאיזה ניסן מתחיל התאריך? בדבר הזה עדַין הדעות חלוקות: אונגֶר, ההולך בעקבות החכם הצרפתי Gibert (באמצע המאה הי"ח), מחליט, שהוא מתחיל מניסן של ג"א ת"ן, ואפשר למצֹא סמך לזה, שגם הכלדיים חשבו כן את התאריך הזה. אבל דעה זו מֻכחשת מצד אחר, מצד חשבונות השמִטות. שנות השמטה שעשו ישראל בימי הבית השני מאשרות את הכלל שנתנו חכמים למנין שמטות על־פי חשבון שטרות, המתחיל מתשרי ג"א ת"ן, והוא „נבבצר תרתין שנין ואפקינהו בעב׳עי" (ע"ז, ט, ב, לפי גרסת הגאונים והר"ח ורבנו תם). כן מצאו לדוגמא, שהשנה שמת בה שמעון החשמונאי, שבט קע"ז (חשמונאים, ספר א, בסופו), היתה שנת שמטה, וכאשר יספר לנו יוסף הכהן. ואם נאמר, שהתאריך בספר

אשר לא חדלו מלחץ את היהודים, וילחם מלחמות רבות את אדום, את עמון ואת פקידי צבאות ארם, ויושע את יושבי הגלעד וארץ־הגליל מיד הקמים עליהם; ה) בימים ההם מת אפיפנס בארץ עילם ויַמלך ליזיאש את בנו אאופטר תחתיו; ו) יושבי המצודה אשר בירושלים צעקו חמס באזני המלך הצעיר על יהודה, כי התגרה בם מלחמה, ויצא ליזיאש שנית למלחמה על יהודה לעשות בו נקמות, ויצר על בית־צור ועל המקדש, אך השמועות, אשר בהלוהו, על־דבר פיליפוס, כי אמר להסב אליו את המלוכה, המריצוהו להשלים את יהודה ולשוב לארצו. כל הדברים האלה יסֻפרו גם בספר השני, אלא ששם הם מסֻדרים בסדר אחר, וזה הוא: א) מגפת גורגיַאש; ב) מיתת אנטיוכס; ג) חֲנֻכַּת הבית; ד) מלחמות עם שכני ארץ־ישראל; ה) מלחמת ליזיַאש הראשונה; ו) מלחמתו השנית. מהשוָאת סדרי המעשים בשני הספרים נראה, כאשר כבר העיר ניזה, ששני המאורעות, מיתת אנטיוכס ומלחמת ליזיַאש, החליפו בהם את מקומם. וניזה אינו מפקפק כלל, שהדין עם השני, והספר הראשון מאַחר בכַוָּנה את המקרה האחד, מיתת אפיפנס, בשנה שלמה, ומקדים את המקרה האחר, מלחמת ליזיַאש, בשעור הזה בעצמו (צד 61). דברים אלה אינם מדֻקדקים: כי אם במיתת אפיפנס באמת יש הבדל בין שני הספרים, הנה לא כן הדבר בשנת מלחמתו של ליזיַאש. לפי דברי הספר הראשון, יצא גורגיַאש למלחמה בשנת קמ״ז, בפרק שנסע אפיפנס לפרס, ולשנה האחרת, בשנת קמ״ח בחדשים מועטים לפני חֲנֻכַּת הבית, בסוף כסלו, יצא ליזיַאש בעצמו להִלחם ביהודים וינָּגף לפניהם (חשמונאים א, ד). ודברים אלה מכֻוָּנים היטב עם דברי הספר השני, שנגמר השלום בין הנלחמים במחצית הראשונה של שנת קמ״ח (פ״ט). אמנם, כאשר כבר אמרנו ושָׁנינו, אין שני הספרים חלוקים באיזו שנה היתה מלחמתו הראשונה של ליזיַאש, כי אם בחיי איזה מן המלכים היתה, ובדבר הזה ברור בעיני, כי צדקו דברי הספר הראשון, ודברי הספר השני (שיצאו לו, כפי שאמרתי, מתוך הבנתו המוטעית, שכל ארבע התעודות נכתבו בזמן אחד) מסֻפקים הם עד־מאד, ובטולם יוצא מדברי בעל הספר בעצמו, אם נדקדק בהם היטב. אחרי אשר יסַפר בעל הספר את מיתת אנטיוכס וטהרת המקדש, יַציע בקצרה את הקורות את ישראל בימי אאופטר, ויאמר, כי אאופטר שׂם את ליזיַאש לנציב הארץ, ואת גורגיַאש לשר־הצבא, וכי גורגיַאש לחץ אותם בחזקה, ושכר חיל גדול מבני הנכר להלחם בישראל, וגם יושבי אדום וגוים אחרים אשר סביבותם התגרו מלחמה ביהודים, אך יהודה נצח את כל אויביו. אחרי־כן יצא נגדו טימוטיוס עם חיל גדול וברכב ובפרשים, וגם הוא הֻכּה במלחמה. בהִוָּדע הדבר לליזיַאש, יצא הוא בעצמו למלחמה על יהודה, בחיל כבד וביד חזקה, אך גם הוא נגף לפניהם, עד כי מצא לטוב לו לדבר שלום אל היהודים במכתב אשר ערך אליהם בכ״ד לחדש דיוס קורינתיוס. אם נכונה החלטתי על־דבר החדש הזה, כי אז אין צריך לאמר, שאין לדברים אלה כל שחר. אבל גם אם נקבל דברי ניזה, שהוא שם חדש בלתי־ידוע לנו בפרק שבין תשרי ובין קסנטיקוס (ניסן, לדעתו, ובאמת אינו אלא אדר, כאשר הוכחתי), אז יולד לנו קשי אחר, כי נהיה זקוקים לצמצם את כל המאורעות האלה בשנים או שלשה חדשים (או גם בחדש אחד, אם החדש

שֵׁם מושליהם בגט. אבל לְעֻמת־זה היה התאריך הסילוקי נוהג גם אחרי־כן אצל היהודים היושבים בבבל, וכמו שאמרו מפֹרש: ובגולה אין מונין אלא למלכי יון (ס״ע, פ״ל; ע״ז, י, ע״א). וגם לאחר שנפלה ארץ בבל בידי הערביים, שהיו חושבים למנין הישמעאלים, לא חדלו היהודים אשר בבבל למנות לשטרות, וכאשר נראה מתוך תשובות הגאונים, שאינם יודעים מנין אחר חוץ ממנו. וגם בארץ מצרים, לאחר שנכבשה בידי הערביים, הנהיגו היהודים את המנין לשטרות, שהיה נהוג אצל אחיהם בכל ארצות המזרח. ומנין זה היה נוהג במצרים עד המאה הרביעית לאלף הששי, שאז הנהיג הרדב״ז, לפי עדות ר״י סמבַּרי (עַיֵּן קורות הימים וכו׳ לר״א נֵיבּוֹיֶר, חלק א, צד 158) ובעל „שם הגדולים" (עֵרך דוד בן זמרא), גם שם את מנין הבריאה, שנתפשט כבר בכל תפוצות ישראל. ואפילו בארץ־ישראל, שהיו מונים שם לחרבן, היו משתמשים לפעמים גם במנין שטרות, ונראה שנהיה זה על־ידי בני בבל, שגברה ידם על יושבי הארץ, והנהיגו שם את המנהג השורר בארצם. ובארץ תימן משתמשים בתאריך הזה עד־היום. (עַיֵּן אבן ספיר, ח״א, פכ״ט). ובכן היה מנין שטרות מנהג פשוט בכל ארצות המזרח.

גם בארצות המערב, ששם לא נתפשט המנין לשטרות, היו חכמי ישראל יודעים אותו, אם מדברי התלמוד, שהוא מזכירו פעם אחת, וכן מדברי הגאונים, שהיו נאותים לאורם, או מספרי הערביים, שהיו משתמשים בו לרֹב, ובפרט בספרי חכמת־התכונה. ולכן אנו מוצאים פעמים הרבה לחכמי ישראל שבמערב, שהם כותבים בצד תאריך־הבריאה, שהיה נהוג אצלם, גם את מנין שטרות לשם מטרות ידועות. מהשוָאת שני תאריכים אלה, הכתובים זה בצד זה, יוצא לנו דבר מתמיה בסקירה ראשונה, שיש ממחברים אלה שהם מתחילים את המנין לשטרות משנת ג״א ת״ן, ויש שמקדימים אותו בשנה אחת ומונים אותו משנת ג״א תמ״ט לב״ע.

ז. **דעת הגאון שי״ר ובטולה.** הראשון והיחידי שהכניס עצמו בחקירה זו הוא הגאון רשי״ר, שכתב על הענין הזה מאמר ארֹך בספרו **ערך מלין** (מצד 73 עד 95). והנה הוא עורך מערכה מול מערכה חבל מחברים, החושבים את התאריך משנת ג״א תמ״ט, וחבל חכמים אחרים כנגדם, המונים אותו מג״א ת״ן (על אלה ועל אלה יש להוסיף כהמה וכהמה). אל המחלקה הראשונה יֵחשבו: בעל סדר תנאים ואמוראים, רבנו סעדיה גאון, רב שרירא גאון ורב האיי גאון, בעל הערוך [1] ובעל העִטור, רבנו תם, בעל ספר התרומה

---

[1] וזה לשון רבנו נתן: „חשקי השלם בשלישי בט״ו לירח בוזה וגבזה דרוך, שנת ד״א תתס״א ליצירה, ל״ג ואלף לחרבן בית קדש החרוב, ית״ג ואלף לשטרות, לעם ככבש לפני גוזזיו סרוך". כך הוא הנוסח בדפוס ראשון (עַיֵּן מאָנאטשריפט לפראנקעל, ח״ד, צד 359) ובכ״י לידן ובכ״י וינה (נעתק אצל גיגֶר, וויסענשאפטליכע צייטשריפט, 280, III) „בשלישי בחמשה עשר". בעל **שלשלת הקבלה**, שלא הבין את המליצה **בוזה ונבזה דרוך**, חשב שבמלת בשלישי הכֻּוָּנה לחדש סיון, אבל כבר היטיב לראות הרשד״ל, שכַּוָּנתו לחדש אדר, שבו דָרך מרדכי, הנבזה

השמונאים מתחיל מניסן ג״א ת״ן, אז היתה השנה מוצאי שביעית, ולכן יניח החכם שירֶר עם חוקרים אחרים, שהמנין מתחיל מניסן ג״א תמ״ט (געשיכטע דעס פאָלקעס ישראל, ח״א, 3 §).

אבל גם דעה זו — מלבד שלא מצאנו לה סיוע בחשוב הזמנים אצל עמים אחרים — היא מְכחשת מצד המציאות. לפי המִספר בספר חשמונאים (א, י״ח) מת אלכסנדר בלס בשנת קס״ז למלכות יון, ומספר ימים אחריו — איש־מלחמתו תלמי פילומטר. הדבר הזה מתאשר גם על־ידי מטבעות מלכי סוריה מאותה שנה, שעל מקצתם חרות שם בלס ועל מקצתם שם דמיטריוס. ולפי־זה מת אלכסנדר זמן מסֻים לפני תֹם שנת קס״ז. והנה שנה זו, אם נחשבנה מתשרי, מכֻוֶנת היא לשנת ג״א תרט״ז לב״ע, ואם נחשבנה מניסן הקודם, הנה תחל מניסן ג״א תרט״ו ותגמור ג״א תרט״ז. והנה מצאתי תעודה אחת כתובה במצרים, שזמנה הוא יום כ״ג לחדש פאני שנת ל״ו לתלמי, והזמן הזה מכֻוָן ליום ט״ו יולי 145 לפני המנין הנהוג, או לחדש תמוז ג״א תרע״ז לב״ע (עַיֵן A. Bouché-Leclercq, Histoire des Lagides, T. IV, p. 321), ואיך יתכן שבתמוז ג״א תרט״ז לא ידעו עוד דבר ממיתת מלכם שקדמה לכל־הפחות חמשה חדשים או יותר לפני ניסן ג״א תרט״ז? הנה כן נפלו שתי ההנחות שאמרו למנות את מנין מלכי יוָן מניסן (בין בשנת תמ״ט ובין בשנת ת״ן), ולמרות כל מה שפקפקו חכמי העמים בדבר, זקוקים אנו להחליט, כי היהודים, ככל עמי סוריה, היו מונים תחלת התאריך מתשרי ג״א ת״ן. ובאמת מצאנו בנחמיה, כי כשנעשה לפחה בארץ־יהודה, החזיק במנהג שהיה שורר אז בארצות אשר סביבותיה, והתחיל מנין השנים מתשרי, כפי היוצא מן המקראות שבתחלת ספרו, שהוא אומר על חדש כסלו בשנת עשרים לארתחשסתא וכן על חדש ניסן שאחריו, וכמו שכבר העירו על זה בבבלי (ר״ה, ב) ובירושלמי (ראש השנה, פ״א), וכבר בררתי כל הענין באריכות במקום אחר.

ו. **מנין שטרות בספרות המאֻחרת וחלוף שבין בני מזרח ובני מערב.** מכל ארצות־הקדם שבאו בזמנו של אלכסנדר תחת ממשלת המוקדונים היתה רק ארץ מצרים, שנפלה בחבל לתלמי לגי, הממלכה האחת שהיתה חושבת את השנים למלכים, כאשר העירותי וכאשר נראה מהמון פפירונות שבאו לידינו, ואחרי שנכבשה הארץ על־ידי הרומיים חזרו להיות מונים לקסרי רומי, וגם יסדו להם תאריך מיֻחד הנקרא על שם אוגוסטוס, והוא התאריך האלכסנדרני. בלי־ספק עשו כך גם היהודים, והיו מונים למלכי בית־תלמי ולקסרי רומי, כדרך שהיו מונים בתחלה למלכי פרס, כאשר ידענו משטרות מצרים (עַיֵן „פליטה מני קדם״), וכן גם לתאריך האלכסנדרי. על זה האחרון יש לנו הוכחה ברורה מכתֹבת בירינֵיקי, אשר בקירֵיני (שם, צד 15). בכל הארצות האחרות, שהיו בידי מלכי בית־סילוקוס, התחילו למנות מיד, כאשר אמרתי, לתאריך הנקרא על שם אבי המשפחה הזאת, ובני־ישראל לא יצאו מן הכלל. וכאשר ראינו, שני ספרי החשמונאים מונים למלכי יון, וגם אחרי אשר התחילו למנות לכהניהם הגדולים ולמלכיהם לא פסקו לגמרי למנות גם לתאריך הסילוקי, עד שפשטה מלכות רומי על ישראל, שאז התחילו לכתוב

שהיו באמת שני מנינים שונים לתאריך זה: יושבי סוריה היו חושבים אותו מתשרי של 312, והיונים היושבים בארץ הפרתים היו מאַחרים אותו בשנה אחת ומתחילים למנותו מתשרי של שנת 311 לפני המנין הרגיל (והוא הוא תאריך הכלדיים), ושני מנינים אלה השאירו עקבותיהם בשני ספרי החשמונאים וגם בספרות ישראל המאֻחרת כמעט עד היום הזה. זו היא תמצית דבריו.

אולם מרֹב שמחתו של הגאון על המציאה שמצא, לא הרגיש, כי לא זו היא האבדה אשר הוא מבקש, וכי במחילת־כבודו איוב באויב נתחלף לו. מבקש הוא להוכיח, כי מלבד אותם, המונים מנין שטרות מג"א ת"ן, יש עוד אחרים, המקדימים אותו שנה אחת ומונים אותו מג"א תמ"ט,— והנה מצא, כי מלבד אותם החושבים מתשרי של שנת 312 לפני המנין הרגיל או משנת ג"א ת"ן, נמצא עוד מנין אחר מאֻחר בשנה אחת, המתחיל מתשרי של שנת 311, אבל שנה זו מכֻוֶּנת לשנת ג"א תנ"א ולא לשנת ג"א תמ"ט, שהוא מחזר אחריה! קשה להבין, איך טעה הרב בדבר פשוט כזה.

ח. הסבה האמתית לחִלוף. אמנם יפה יאמרו המושלים: רצונך לעמוד על אָפיוֹ של מליץ, סורה אליו ובקרהו בארצו. וגם אנו, אם יש את נפשנו להכיר התאריך שאנו דנים עליו, אנו צריכים לחקור עליו לא על־ידי אמצעי, על־פי השוָאתו עם תאריך אחר, שאפשר שהסופר לא היה בקי בחשבונות כאלה או טעה בהם, כי אם לבדקו במקומו, במקום שהוא נוהג שם במעשה. ובאמת — מהמון שטרות ותעודות, שהגיעו לידינו מבבל, מצרים וארץ־ישראל, שנזכרו בהם יום השבוע ויום החדש, או סמנים אחרים (שנת עבור או המנין לתאריכים אחרים), אנו רואים, שבכֻלם מנין השטרות מתחיל מג"א ת"ן לבריאה (עַיֵּן ברשימה שבסוף הפרק).

אם נעבור על־פני רשימת המחברים שהבאתי למעלה בשם הרשי"ר (ושכפי שאמרתי אפשר להוסיף עליהם) ונוציא מכללה את בעל כפתור ופרח וספר היוחסין (ובעל מאור־עינים), שהם מונים לשני המנינים כאחד, ואת האחרונים שבאחרונים, בעל צמח־דוד וסדר־הדורות, שאינם אלא שונים דברי הקודמים להם, הנה נוכל לחלקם לשלש מחלקות: לחכמי בבל (רש"ג, רה"ג ובעל סדר תנאים ואמוראים), החושבים את המנין לשטרות משנת ג"א תמ"ט, אבל שנת תמ"ט שלהם (שמנו מן וי"ד) מכֻוֶּנת לשנת ת"ן שלנו (המקדימים למנות מבהר"ד); לחכמי ספרד (הנשיא, ספר־הקבלה והישראלי), שהיו מונים לבריאה כמנהגנו, אבל היו יודעים, שאנשי מזרח פוחתים מחשבוננו שנה אחת, וגם ידעו את התאריך מספרי הערביים, שהיו משתמשים בו לרֹב, ולכן חשבוהו כהוגן משנת ג"א ת"ן; ולחכמי איטליה וצרפת (הערוך, העִטור, רבנו תם ובעל ספר התרומה), שגם הם מונים לבריאה ממולד בהר"ד כמונו, אבל מקדימים למנות למנין שטרות משנת ג"א תמ"ט שלפי חשבוננו. המחלקה האחרונה הזאת — ורק היא לבדה — נותנת מקום לחשב, שהיו באמת שני מנינים לתאריך הזה, כדעת הרשי"ר, שהיו מחֻלקים תמיד במנין שנות־השטרות בשנה אחת, שהיו חכמי צרפת מונים יותר מחכמי ספרד. אבל באמת אין מהם הוכחה כל־עקר. חכמי ישראל אשר בארצות הנוצרים, שהתאריך הסילוקי לא היה ידוע

ומעתיק פרוש המשניות להרמב"ם [1], ומן האחרונים בעל כללי־שמואל, מאור־עינים, צמח־דוד וסדר־הדורות. אל השנית יֵחשבו: בעל מדרש לקח טוב, רבי אברהם בן חייא, ספר הקבלה, הרמב"ם ורבי אברהם בנו ורבי יצחק הישראלי. מלבד־זה מוצא עוד הרשי"ר כמה חכמים (כבעל כפתור ופרח ויוחסין), שהם מראים פנים לכאן ולכאן.

והנה אפשר היה למצא טעם פשוט להבדל זה ולתלותו בחלוף שיש בין אנשי מזרח ובין אנשי מערב במנין שנות הבריאה, שהאחרונים (המונים ממולד בהר"ד) מוסיפים על הראשונים (המונים מן וי"ד) שנה אחת, כאשר נראה עוד לפנינו, ונמצא שאלה ואלה מתכַּונים לקבוע תחלת מנין שטרות בשנה אחת, בתשרי של שנת 312 לפני המנין הרגיל, אלא שלפי חשבון אלה היא שנת ג"א תמ"ט, ולאלה שנת ג"א ת"ן לב"ע, וכך חשב באמת החכם ר"ב שטֶרן שהביאו שם [2]; אבל הרשי"ר מוצא, שאין טעם זה מספיק, שהרי בעל הערוך והעִטור, רבנו תם וחכמים אחרים מונים מבהר"ד, ובכל־זאת הם חושבים מנין שטרות מג"א תמ"ט. ולא עוד, אלא שמשני ספרי החשמונאים יוצא, שהיו באמת שני מנינים שונים בתאריך הזה, ואותה שנה בעצמה, שהסופר השני קורא אותה שנת קמ"ח, נקראה אצל הסופר הראשון בשם קמ"ט. ולכן יחשב הרשי"ר למצא את הפתרון האמתי לשאלה זו בהחלטתו של אידֶלֶר (שלקח אותהּ מספר קורות הפרתים לריכטר),

---

בעיני המן, על במתי בוזהו. אבל מפני שאין יום השבוע מכֻוָּן עם קביעתנו, הֻזקק להגיה „בששי" והסכים עמו השי"ר (עַיֵּן ערך מלין, צד 84), והחכם קאהוט הכניס הגהה זו בפנים בחרוזים שבסוף ג ע ר ך ה ש ל ם והדפיס „בששי בחמשה עשר" (ולא העיר, שבדפוס הראשון כתוב בט"ו). אולם באמת לא יום השבוע משֻׁבש, כי אם מספר ימי החדש. בכ"י שזח"ה (הגיון לב, צד 21) הגירסא: „בט' וי' לירח". אותיות אלה נתחלפו בדפוס הראשון למספר ט"ו, ובכ"י וינה ולידן לחמשה עשר, בעוד שהכַּוָּנה לתשעה עשר, שחל באמת בשלישי בשבת.— כתיבת המספרים בדרך כזו, האחדים לפני העשרות או ט"י (תשעה־עשר) תמורת י"ט, מצויה אצל הקדמונים. בן עלאן (הגֹרן, ח"ה, צד 78/9)— ז"י תמורת י"ז, ד"י תמורת י"ד וט"ע תמורת ע"ט; רב יוסי הנהרואני (כרם חמד, ח"ט, צד 42)— הד"י תמורת הי"ד; ורבנו חננאל (בפרושו לר"ה, כ, ע"ב) יאמר: בה"י תקפ"ט — במקום בט"ו תקפ"ט; ובכ"י ברלין, סִמן ר"א, רשימת רמש"ש, ח"ב, צד 5/a: ד"כ בחדש מרחשון שנת הת"ג, במקום כ"ד; ובברייתא של שמואל (פי"ב): א"ך ב"י—תמורת כ"א י"ב (עַיֵּן בהערתי לפרק „היום" במאמרי „סדרי זמנים והתפתחותם בישראל", סמן ז).

[1]) מעתיק פרוש המשניות להרמב"ם, סדר נשים, אומר: „שנת ג"א ונ"ח לבריאת עולם היא שנת אלף ור"ל לחרבן ושנת אלף ותר"י למנין שטרות, כמו שנתבאר חשבון זה בכוון בגמרת ע"ז פ"ק". הדברים האחרונים מוכיחים, שכל החשבון הזה לקוח מדברי התלמוד בע"ז שם.

[2]) וכן יאמר הנשיא מפֹרש: „מנין שטרות, אשר היא תחלת מלכות אלכסנדרוס, והוא חתימת חזון... הוא שנת ג"א ת"ן שנה לבריאת עולם למגין אשר אנו חושבים עליו מבהר"ד. ויהיו השנים השלמות מן בריאת עולם וחתימת חזון לחשבוננו ג' תמ"ט שנה והוא לאנשי מזרח אשר מונים לבריאת עולם מן וי"ד ג' תמ"ח" (ספר העבור, מ"ג, ש"ח).

אלכסנדרוס לירושלים, ואז התחיל מנין שטרות מתשרי שלאחריו! — ובטעות זו נכשל גם אבי המבקרים בישראל, בעל מאור־עינים, שהקדיש מחצית ספרו לחקירות בדברי ימי־עולם, שגם הוא מזכה שטרא לבי תרי. כי בבטחונו הגמור, שבמנין שטרות „לא ימצא בכל חכמי הגויים והיהודים גם איש אחד, אשר יאמר להוסיף עליו או לגרוע ממנו" (פכ"ד), הלך, כפי־הנראה, מבלי־משים אחר לוח־השנה שהיה לפניו, שמצא כתוב בו: שנת ה"א של"א לבריאת־עולם, אלף ותקע"א לנוצרים, היא שנת אלף ותתפ"ג לשטרות (שם ובהקדמתו לספרו), ומבלי חשד את הלוח הקדוש, פן משגה אתו, חשב, שמנין זה מְכֻוָּן עם דברי הרמב"ם בהלכות קה"ח ובהלכות שמטה ויובל, ולא הבחין, שבעל הלוח חושב את השנה הראשונה מג"א תמ"ט והרמב"ם מג"א ת"ן, ושהוא עצמו אומר במקום אחֵר (פ' כ"ה) על שנת ד"א ר"ס, שהיתה שנת תתי"א לשטרות [1].

דוגמאות אלה יוכיחו למדי, שבמקום שמנין השנים אינו נלקח מן החיים, והמחשב מוציאו מדיוק ומסברא, הטעות מצויה עד־מאד. ובעל אבן־ספיר (ח"א, פכ"ט) יספר לנו על יהודי תימן, המונים עד היום לשטרות, „שאינם יודעים מנין שנות העולם, רק החכמים והסופרים, וכשהם רואים על הספרים הנדפסים את שנות בריאה לא ידעו לחשבם". ונקל לשפוט מראש, כי אותם שיודעים את ההבדל שבין שני המנינים מתוך דברי התלמוד מוסיפים על מנינם ג"א תמ"ח, ואותם שלמדוהו מדברי הרמב"ם (שדרכם להגות בו הרבה) מוסיפים ג"א תמ"ט, ונמצאו חלוקים זה מזה בשעור שנה. וכדבר הזה קרה גם את חכמי צרפת, שידעו את ההבדל מדברי התלמוד בע"ז (ט, ב), ופחתו משנות הבריאה רק ג"א תמ"ח, ולכן יצאה להם שנה עודפת במנין שטרות. ודברים אלה שאמרתי אינם סברא בלבד, אבל יש לנו עליהם ראיות מוכיחות מדברי חכמי־צרפת בעצמם. רבנו תם בספר הישר (ס' תצ"ב) מוציא מתוך דברי התלמוד (לפי גירסת ר"ח), ועל יסוד חשבון שטרות שלמד מהם, ששנת ד"א תתק"ט לבריאה (שהוא מונה כמנהגנו מבהר"ד), שהוא אלף תס"א לשטרות ואלף ופ"א לחֻרבן, היא שנה שלישית בשבוע. מתוך הדברים האלה הוציא הגאון רשי"ר בצדק, ששנה ראשונה למנין שטרות מתחלת אצלו בשנת ג"א תמ"ט לחשבוננו. אבל לא הרגיש, שרבנו תם בעצמו הכיר, שדברים אלה טעות הם בידו, וחזר ותקן אותם באמרו, שכל חשבון זה אינו אלא לפי שיטת הראשונים, החושבים מנין הבריאה, ואת מספר שנות הבריאה הקודמות למנין שטרות, ממולד וי"ד, אבל לפי־חשבוננו, שאנו מונים מבהר"ד, תהיה שנת ד"א תתק"ט שניה בשבוע [2]) והשנה המְכֻוֶּנֶת לשנה זו במנין שטרות תהיה אלף

[1]) וכן הוא טועה גם בחשבונו (פכ"ד) ומקבץ את שי"ב שנה שמחשבון שטרות עד תחלת מנין הנוצרים ואלף תקע"א שנה שאחריו ומוציא את קבוצתם מכֻוֶּנת לאלף ותתפ"ג לשטרות ושוכח שבחשבונות כאלה עלינו לפחות מן היוצא שנה אחת שהיא משֻתפת לשנים שלפני המנין ושלאחריו.

[2]) וז"ל ספר הישר בסוף סמן תצ"ב: „והגיה ר' (כלומר רבנו) ושנת ט' לפרט שקבעתי שנת

שם כלל, ידעו מנין שטרות רק מתוך דברי התלמוד, שהוא מזכירו רק במקום אחד לענין חשבון שמטות (ע״ז, ט, ב); ומלבד מחברים מועטים, המוסיפים במקרים מיֻחדים בצד מנין־הבריאה, שהיו חושבים לו, גם את תאריך השטרות, כמנהג של סלסול בלבד (כדרך שעשה בעל הערוך בחרוזיו, בעל ספר העטור ובעל מאור־עינים בהקדמות ספריהם). כל יתר חכמי צרפת, המובאים למעלה, משתמשים בו רק לענין אחד, לבאר על־ידו דברי התלמוד בחשבון שמטה. מן הסמן „ארבעים ושמונה עיר״, שנתנו בעלי התלמוד למנין שטרות, למדו מחברים אלה, ששנות העולם עודפות על שנות שטרות ג״א תמ״ח שנה, ושהשנה הראשונה למנין זה היתה שנת ג״א תמ״ט. אבל רֻבם לא ידעו, שיש הבדל בחשבון הבריאה בינם לבין חשבון התלמוד בשנה אחת, ואותם שידעו לא העלו על לבם לפי־שעה, שיש להבדל זה קשר עם קביעת שנת השמטה שהיו עסֻקים בה. ובכן יצאה להם השנה היתרה בתאריך השטרות.

והנה בלי־ספק לא יעלה על לב איש לקחת לו למופת ולראיה את בעל סדר־הדורות, החושב מנין שטרות משנת ג״א תמ״ט, ובכל מקום שהוא מוצא שני מנינים, לבריאה ולשטרות, שאינם מסכימים עם זה, הוא ממהר לשבש המספרים, כדי שיעלה ההבדל שביניהם לג״א תמ״ח — שכֻּלנו יודעים, כי בארץ פולין, שישב בה הרב לכסא הרבנות, לא היו מונים לשטרות, ונקל להוציא משפט, שעשה חשבונותיו על־פי דברי התלמוד, שהיה בו רֹב עסקו, ולא השיב אל לבו, שיש בזה הבדל בין המונים ממולד וי״ד לבין אנשי המערב המונים לבריאה ממולד בהר״ד. וכן לא נוכל להביא לעֵד — כאשר יעשה כזאת הרשי״ר — את בעל צמח־דוד, הכותב באותיות גדולות: „שנת ה״א שנ״ב היא אלף ותתק״ד לשטרות״ (ח״א, שנת ג״א תמ״ח), אחר אשר נמצאהו במקום אחר (ח״ב שנת ד״א שנ״ג) אומר: „תחלת מנין הישמעאלים היא משנת ד״א שנ״ג, ושנתנו זו, שהיא ה״א שנ״ב, היא שנת תתקצ״ט לישמעאלים״, בזמן שבאמת תאריכם מתחיל מחֹדש אָב שנת ד״א שפ״ב, ובשנת ה״א שנ״ב, כמעט בראשיתה, מחדש מרחשון, כבר התחילה שנת אלף לישמעלים. במקרה האחרון נולדה לו טעותו, מתוך שלא הבדיל בין שנות הישמעלים, שהן שנות לבנה, לבין חשבון בני־אירופה, המונים לחמה, ובמנין שטרות — מפני שנמשך, כפי־הנראה, אחרי בעל מאור־עינים, שהוא מזכירו במרוצת דבריו, וכמוהו לא הרגיש שדברי הרמב״ם והראב״ד בספר קבלתו, שהוא מסתַיע מהם, הם ראיה לסתור!

מראה דומה לזה אנו מוצאים אצל בעל כפתר ופרח (פנ״א), שכפי מה שהעיר כבר הרשי״ר הוא „סותר עצמו תוך כדי דבור״, ומונה מנין שטרות משנת ג״א תמ״ט ות״ן בנשימה אחת. אבל יותר מזה יש לתמוה על שני גדולי הדור, בקיאים בחשבונות ימות־עולם, שאף הם לא נמלטו משגיאות בענין זה. התוכן ר״א זכות, בעל ספר היוחסין, שאף־על־פי שבזמנו כבר היתה ארץ ספרד תחת ממשלת הנוצרים, שלא היו בקיאים בחשבון שטרות, מכל־מקום ידע אותו אל־נכון מתוך ספרי חכמי־ישראל שקדמוהו, ובכל־מקום שהוא מחליף שני שטרות בשני בריאה הוא מוסיף על המנין הראשון ג״א תמ״ט, ובכל־זאת יאמר במקום אחד (דפוס קרקוי, דף ט״ו, ב), שבשנת ג״א תמ״ח בא

תתכ״ט, מכֻוֶּנת בחשבוננו לשנת ג״א תת״ל. ונמצאה שנת השמטה הנקבעת על־פי אחד מתאריכים אלה מתאחרת גם היא בשנה אחת. אבל עד־כמה היו ענינים כאלה מוזרים גם לגדולי התורה בימים ההם, יוכיחו לנו דברי רבנו אלחנן, האומר על דברי ר״ת: „ולא הבין ר׳ מאי קאמר, דמאי לנו כאן לבריאת העולם? והלא אין אנו מתחילין חשבון שמיטין לב״ע, כי־אם מבית שני״. גם בעל ספר התרומה חושב את דברי ר״ת לדברי תימה (והמשוה דבריו עם דברי רבנו אלחנן יראה מיד כי ממנו לקחם) ומניח אותם ב„צריך עיון״. ולא העלו על לבם, שכל חשבונות אלה קשורים ואחוזים זה בזה, וכי שנת החֻרבן, שממנה מתחיל מנין השמטות, משתנה בהשתנות ראשית המנין לבריאה, ונמצאה שנה ראשונה לשמטה, שהיתה בשנת החֻרבן, מכֻוֶּנת אצלנו לא לשנת ג״א תתכ״ט, אלא לשנת ג״א תת״ל [1]). ואם חכם גדול כר״ת לא שם בראשונה את לבו להבדל הזה, ואם הבאים אחריו, ששמעו את טעמו לא הבינו דבריו לאשורם, ואם לאחרונה הגאון והמבקר שי״ר, שידע את החלוף שבין אנשי מזרח ואנשי מערב, גם ראה את דברי ר״ת בספר־הישר (שצוה לעַיֵּן בהם) ואת דברי ספר התרומה, הלך בחשבונות אלה בארחות עקלקלות, למה־זה נתפלא על אנשי צרפת ואיטליה בכלל, שלא היו בקיאים בהם!

מלבד ההבדל הזה שבארנו, שמקורו בחלוף המנהגים בין בני־מזרח ובני־מערב בחשבון שנת הבריאה, אנו פוגשים לפעמים גם חלופים אחרים, שמוצאם בהנחה אחרת משֻבשת או בטעות בחשבון.

את בעל מדרש לקח־טוב חשב הגאון רשי״ר בין אותם החושבים מנין השטרות מג״א ת״ן, וראיתו ממה שכתב בפרשת שלח־לך: „שנת ד״ף, ס״ו [2]) לבריאת עולם, שהיא אלול ל״ז (שי״ר מתקן: אלף ל״ז) לחֻרבן בית־שני, שהיא את״ז להפסקת נבואה... שהיא משהֻכתה העיר בימי צדקיהו המלך אתתקכ״ז״ [3]). אבל נוסח זה, המסכים בדיוק אל האמת, כבר נשתנה ונתקן על־ידי המעתיקים או המדפיסים, ולא יצא מתחת יד בעל מדרש לקח־טוב, שהיתה לו שיטה משֻנה לגמרי. במדרש זה לספר בראשית ושמות, שהוציא לאור הר״ש בֻּבֶּר על־פי כתבי־יד שונים, נמצאה בכתב־יד אחד, שנוסד על העתקה אחת, שנעשתה בשנת ד״א תתנ״ז (והיא השנה שכתב בה

---

[1]) וביותר יש לתמוה על רבנו אלחנן, שהוא מביא בעצמו לפני־כן את הנוסחה: „מאן דלא ידע וכו׳ לחשוב כולהו שני משנברא העולם ונטפי חדא שתא״ וכו׳, שממנה יוצא ברור, שיש חכמים, שהיו חושבים חשבון שמטות לפי תאריך הבריאה; ובהכרח שיש הפרש בשנה אחת בין המונים שנות העולם מתשרי, שקדם לבריאה, או מתשרי שאחריה.

[2]) כלומר, ד״א תתס״ו, כי פא פתוחה מורה על ת״ת, וזה יוצא מתוך אלף־בית של אי״ק בכ״ר, שאותיות ח״פ״ף מורות בו על שמונה, שמונים ושמונה מאות.

[3]) האדומי (מאור־עינים, פי״ט) מביא בשם ספר פסיקתא זוטרתי, „הנמצאת אצלנו בדפוס, שכתב בפרשת שלח־לך על דבר שהיה בשנת אלף תקכ״ז (צ״ל: תתקכ״ז) משהֻכתה העיר בימי צדקיהו שהוא אלף תתקכ״ז להפסקת נבואה, אלף כ״ז (צ״ל: ל״ז) לחרבן שני, ד״א תתס״ו

ות״ס, שאם נגרע ממנה שנתים, לפי הכלל „נבצר תרתין שנין״, ונוציא את השארית בשבועים, יצא לנו המספר שנַים לשנת השבוע. הדבר שהביא את רבנו תם לחזור מדבריו, כאשר אנו שומעים מדברי רבנו אלחנן (בתוספותיו לע״ז, דפוס הוסיאטין, דף ט) ומדברי בעל ספר־התרומה (הלכות עבודה זרה, סמן קל״ה), הוא, שמצא בסוף סדר עולם דרבנן סבוראי, ששנת ד״א תקס״ד לבריאת עולם (לחשבון בהר״ד) היתה שמטה וכו׳, והיה אומר הטעם, לפי שבניסן נברא העולם ומתשרי דבתריה מונין שמטין, ואם־כן מתאחרת שמטה שנה אחת. הטעם הזה הוא באמת פשוט מאד, כי מאחר שבעלי התלמוד מונים שנות הבריאה לא מתשרי שלפני ניסן של יצירה, כמנהגנו, כי אם מתשרי שלאחריו, ומאחרים את תאריך הבריאה בשנה אחת, נמצאו כל המנינים האחרים, הקשורים אל מנין הבריאה, מתאחרים גם הם בשנה אחת: שנה ראשונה של שטרות, שהיא לחשבון בעלי התלמוד ג״א תמ״ט, מכֻוֶּנת לשנת ג״א ת״ן לחשבוננו, ושנה ראשונה לחרבן, שהיא אצלם ג״א

ג׳ לשמיטה, לפי־שיטת הראשונים שמנו של תשרי של עיקר (צ״ל: שמנין של תשרי של ישוב עִקר) ששנת ט׳ לפרט (כלומר, לפי־חשבוננו מתשרי של תהו, שהיא בהר״ד) הוי שנת ב׳ לשמיטה. [ואף־על־גב שלתשרי של בוהו אנו מונים לשטרות (כלומר, שאנו מונים בשטרותינו את מנין הבריאה ממולד תהו ואין הכַּוָּנה כאן במלת לשטרות למנין יְוָנים), שאפילו יום אחד בשנה חשוב שנה, מכל־מקום מניסן דבתריה מונים תחלת השנה.] ותשרי ראש־השנה לשמיטין והוא תשרי שלאחר ניסן של יצירה וכן עיקר״. הלשון תשרי של ישוב לתשרי של וי״ד לקחתי מתוספות (ר״ה, ח, ע״א, ד״ה לתקופות), אבל אפשר גם־כן לתקן: „שמנו לתשרי של עיקר ועיקר הוא כניגוד לבוהו״. המַּאמר שהוספתי בחצאי מרֻבע כתוב בספר־הישר למעלה מזה במקום שאין לו שם כל ענין כלל ובסדר מסרס ומוטעה („ואף־על־גב שלתשרי של בוהו אנו מונים לשטרות, מכל־מקום מניסן דבתריה מונים תחלת השבוע שאפילו יום אחד בשנה חשוב שנה״). ונראה שכל הגהה זו נכתבה ביד ר״ת בגליון ספרו קטעים קטעים, והמעתיק שלא הבין את הדברים הכניסם שלא במקומם, סרסם ושבשם (בדבריו מניסן דבתריה תחלת השנה קולע הוא אל מה שאמר למעלה בפנים הספר למלכי ישראל וכן לחרבן הבית מונים מניסן ומכֻוָּן עם שיטתו במקום אחר, כמובא בתוספות ר״ה, דף כ״ז, א, ד״ה כמאן, שבניסן נברא העולם).

בדברי ר״ת להלכה זו נפלו טעיות רבות (כמו שכל ספר־הישר מלא ט״ס כרמון). אבל נקל מאד לתקנן, ולכן לא אתקן, כי־אם שִבּוש אחד, המוכיח עד־כמה ערבבו המעתיקים את דברי הספר. רבנו תם מביא דברי התלמוד, ערכין, י״ב, ב, ומפרשם וז״ל: „מכדי בית שני כמה קם? (תף [תכ]״, לבד שנת החרבן, כדמוכח כולא שמעתתא, הרי ד׳ מאות תמניא יובלי הוי, ארבע עשרי (דהיינו, מכל מאה תרתי) [תרי] שבוע, פשו להו שיתא...״ ומשני „הא מני ר׳ יהודה היא דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן, אתיא [תמניא] מתמניא יובלא [דהיינו, מכל מאה תרתי] והני שיתא הוי להו ארביסר״. צינתי את דברי התלמוד בסמנים של „קרני חגבים״ להבדילם מדברי ספר־הישר. וכל איש יראה בסקירה אחת, שהמעתיקים הכניסו את המלים „דהיינו מכל מאה תרתי״ (שכפי־הנראה, כתבם ר״ת בגליון ספרו כבאור לדברי הגמרא) שלא במקומן הראוי, על־כן השמיטו מלת תרי, שנראתה להם כמו תרתי.

ממציאיו, התחיל מחֹרף של שנת 311 לפני המנין הנהוג, או מתשרי של שנת ג״א תנ״א. אבל כבר הוכחנו, שכל התאריך הזה נולד רק בדמיון. וכשאני לעצמי איני מפקפק בדבר, שגם המספר ג״א תנ״א נולד לבעליו על־ידי טעות. בעל־המדרש הזה, שהיה תחת ממשלת ביזנטיה (עַיֵן במבוֹא לרבי שלמה בֻּבֶּר, סמן ה), מונה כבני ארצו את תאריך החרבן משנת ג״א תתכ״ט, ותאריך השטרות מג״א ת״ן (עַיֵן להלן בתאריך החרבן), אלא שבמקום שהיה לו לחשב את השנים שעברו בין שני המנינים עד ולא עד בכלל, חשב אותן עד ועד בכלל, וגרע משנות העולם ג״א ת״ן תחת ג״א תמ״ט שנה. טעיות כאלה מצויות לרֹב אצל בני־אדם שאינם רגילים בחשבונות, וכאשר חשב כזאת באמת גם המו״ל ר״ש בֻּבֶּר, ואומר: „זה החשבון עולה כהוגן... והשנה הא׳ למנין השטרות היא ג״א ת״ן, צא וחשב למספר הזה עוד אלף ותי״ז, יעלה ד״א תתס״ז״ (מבוא, צד 24).

יכול הייתי לגבב ולהביא דוגמאות רבות לטעיות כאלה, שטעו המחשבים בחשבונם. אבל די יהיה לי להביא אך דוגמא אחת מצֻיֶּנֶת ביותר. בכתב־יד של מקרא הנמצא בגנזי הספרים בפטרבורג, שנכתב במצרים, נמצא בסופו: „ונשלם בחדש סיון של שנת ארבעת אלפים ושבע מאות ושבעים שנה לבריאת עולם, והיא שנת אלף וארבע מאות וארבעים וארבעה לגלות המלך יהויכין, והיא שנת [אלף] ושלוש מאות ותשע־עשרה שנה למלכות יוָנים, שהיא למנין [שטרות] ולהפסקת הנבואה, והיא שנת תשע מאות וארבעים לחרבן בית שני, והיא שנת שלוש מאות ותשעים ותשע למלכות קרן זעירה״ (קַטַלוג של הרכבי ושטראק, צד 265). כל המספרים האלה מכחישים זה את־זה, עד שקשה להחליט בברור איזה מהם הוא נכון ואיזה משֻׁבָּש. הרכבי ושטראק חושבים, שיש לקחת ליסוד את המנין לקרן זעירה, ששנת שצ״ט התחילה מתשרי של שנת ד״א תשס״ט לבריאת־עולם. ולפי־זה נכתב הספר בשנת ד״א תשס״ט לב״ע, אלף וש״כ לשטרות, תתק״ם לחרבן בית שני ואלף ותמ״א לגלות יהויכין. טעיות כאלה — אשר לא ידע איש דרך לדתן, כאשר לא ידע את דרך הרוח — דַּיָּן להראות עד־כמה צריכים אנו להִזהר בחפצנו להוציא משפט על אחד מן המנינים מתוך השוָאתו עם חבריו. רֹב בני־אדם עלולים לטעיות במעשה החשבון. וכאשר ראינו למעלה למדי חכמים הרבה, שנכנסו לפרדס זה ולא יצאו ממנו בשלום. ואם בחכמים יודעי־העתים כך, סופרים פשוטים על אחת כמה וכמה.

תאריך חרבן־הבית

א. תאריך החרבן בספרות ישראל והמקומות שהיה נוהג שם. התאריך הזה, אשר כפי מה שראינו כבר מדברי המשנה וסדר עולם, היה מנהג פשוט בארץ־ישראל, אף־על־פי שלא היו כותבים אותו בגטין — לא הִרבה להתפשט כמנין שני שטרות, כי לא מצאנוהו נהוג כי אם בארץ־ישראל ובאיטליה,

המחבר את ספרו) [1], הלשון הזו: „וזה לנו עתה אכ״ט (לחרבן), שהוא דתתנ״ז לבריאת עולם, ולא עוד, שאנו מונים למלכי יוָנים את״ז״ (פרשת יתרו, י״ט, א), ובכתב־יד אחר, שנכתב מתוך העתקת אחד התלמידים עשר שנים אחרי־כן, הנוסח: „וזה לנו עתה אל״ט, שהיא דתתס״ז לבריאת עולם... למלכי יוָנים אתי״ז״, ובכתב־יד שלישי, הנכתב מתוך העתקה שזמנה מאַחר עוד בשנה אחת, הנוסח: „תתר״ם שהיא דתתס״א (צ״ל: דתתס״ח) לבריאת עולם... למלכי יוָנים אתי״א (צ״ל: אתי״ח)״. כל המספרים האלה מכֻוָּנים היטב, ואותם שבשני כתבי־יד האחרונים יוצאים מעצמם מאותם שבכתב־יד הראשון על־ידי הוספת השנים שעברו מזמן כתיבת הספר עד זמן העתקתו (עשר או י״א שנה) וכֻלם נשנו כצורתם בשלשת כתבי־יד (בכל־אחד לפי זמנו) עוד במקום אחר מן הספר (אלא ששם נמצאו רק תאריך הבריאה והחרבן זה בצד זה) והם נותנים לנו ערֻבה נאמנה, שלא עלה בהם שִבּוּש. וקרוב בעיני, שגם המדרש לספר במדבר שבדפוס נכתב מתוך ההעתקה שנעשתה בשנת תתס״ז, כאשר יעיד עליו המנין לשטרות, אלא שנפלו במאמר שהבאנו מקצת טעיות על־ידי מעתיקים מאֻחרים, שחשבו לתקן וקלקלו, וצ״ל: ד״ף ס״ז לבריאת עולם, שהיא אלף ול״ט לחרבן בית שני, אתי״ז להפסקת נבואה וכו׳. מכל הדברים האלה יוצא ברור, כי בעל־המדרש הזה, המונה שנות הבריאה כבני מערב מבהר״ד, חושב את השנה הראשונה לחרבן ג״א תתכ״ט, ולשטרות ג״א תנ״א. המספר הראשון, שכבר מצאנוהו אצל יושבי איטליה וצרפת, כבר ראינו, שהורתו ולדתו בטעות, מתוך שחשבו שמנין בעלי־התלמוד לבריאת עולם מכֻוָּן לחשבוננו. המספר השני, שלא מצאנו לו עוד חבר, יכול לתת מקום לראות בו עִקבות התאריך הכלדי הקדמון, אשר בדרך־נס שב לתחיה בארץ נכריה, אחר אשר אבד עליו כלח בארצו, ואשר כפי דעת

ליצירה״, וכַוָּנתו למאמר שהבאנו בפנים, אלא שכדרכו לפעמים לא הקפיד להעתיק לשונו כצורתה. את לשון האדומי העתקתי לפי הוצאת ב ן־י ע ק ב (וילנה, תר״ג), שנדפסה על־פי דפוס מנטובה, ובהוצאות אחרות כתוב פרשת לך, ולכן חשב השי״ר (ערך מלין, צד 77) שכַּוָּנת האדומי לפסיקתא לספר בראשית, שלא נדפסה עוד בזמנו. אבל בעל מאור־עינים אומר בפרוש: „הנמצאת אצלנו בדפוס״, ובאמת בפסיקתא לספר בראשית, שהוציא לאור הר״ש בֻּבר, לא נמצא כל זֵכֶר למאמר כזה.

[1]) מדרש לקח טוב נתחבר בשנת ד״א תתנ״ז לב״ע, אלף כ״ט לחרבן. בדבר זה שוים כל שלשת כתבי־יד בשמות ג׳ ב׳, ומפני שבכ״י פלורנץ יזכר תמיד המחבר בלשון מדבר בעדו: „אני טוביה בינותי בספר אלוהינו ואתנה את לבבי״ וכו׳, וכן במקומות אחרים, שאסף רש״ב במבואו (ס׳ ד), תחת אשר בכ״י פטרבורג וירושלים יְדֻבר עליו תמיד בלשון נסתר ובתוספות תארי־כבוד, הנה קרוב להחליט, שכתב־היד הראשון נכתב מתוך העתקה, אמצעית או בלתי־אמצעית, שיצאה מידי המחבר בעצמו, והשנים האחרים נעשו מתוך העתקת אחד מהתלמידים, לא כאשר יחשב רבי שלמה בֻּבר, ששני כתבי־יד האחרונים נעשו על־פי מהדורה חדשה שתקן המחבר בעצמו מפני שנמצאו בה בקצת מקומות דברים מעטים שהם חסרים בראשון (סמן י״ד) ובאמת הדברים החסרים האלה אינם אלא השמטות שנשמטו בטעות וכאשר יאמר רבי שלמה בֻּבר בעצמו (סמן י״ג), שכתב־יד זה מלא טעיות והשמטות, שנעשו בשגגת המעתיק.

סופס גט קראי מתוך סדור שנכתב בשנת תרל״ה למלכות קרן זעירה (ד״א תתקצ״ו ליצירה): „ביום פלוני לשבוע, בכך וכך לחודש פלוני, שנת כך וכך לחרבן בית שני בעיר ירושת״ו (ירושלים תבנה ותכונן) או בעיר פלונית״ [1]). ובמקרא כתב-יד, הנמצא עד־היום במצרים, נאמר: „אני משה בן אשר כתבתי זה המחזור של מקרא... במדינת מעזיה (טבריה) העיר ההוללה נכתב לקץ שמונה מאות ועשרים ושבע שנים לחרבן הבית השני״ (אבן ספיר, ח״א, דף י״ד, ע״ב; דקדוקי הטעמים, צד X, ובמאסף האנגלי J. Q. R. לשנת 1908, צד 639). בתאריך הזה ישתמש גם בן־מאיר, ואחד ממשיגיו, שהיה יושב באחת הארצות אשר סביבות ארץ־ישראל, שהמנין לחרבן היה נהוג שם (עַיֵן „מחלקת רב סעדיה גאון״, צד 54 ומצד 78 ואילך), אך לא נקל היה למנין החרבן להחזיק מעמד נגד מנין שטרות, שהיה מנהג פשוט בכל הארצות האחרות. והנה לפנינו כמה תעודות שנכתבו בירושלים לפי מנין שטרות: כתב־יד של נביאים ראשונים הנמצא ב„סלע היהודים״ (קֹבֶץ מ״ג), נכתב בירושלים עיר־הקדש בשנת א׳ ש׳ למלכות יונים (חבולסון בספר Corpus Jnscriptionum Hebraico-rum מהדורה אשכנזית, עמוד 217, בֶּער ושטראק—הקדמה לדקדוקי הטעמים, צד XXXVII, אלא ששם נשמט הזמן בטעות); כתֻבת אשה (קראית), נכתבה בירושלים בחדש שבט שנת אלף של״ט למספר יונים („ירושלים״, ח״ו, צד 227 [2]); גט אשה שנכתב שם בחדש תשרי שנת א׳ שס״ט לשטרות (בלוי, יידישע עהעשיידונג, צד 107); גט שחרור שנכתב שם בחדש מרחשון של אותה שנה א׳ שס״ט

---

[1]) אם אפשר לסמוך על הכתובים, שהגיעו לנו על־ידי אב״ן רש״ף, אפשר להוכיח, שכך היו חושבים גם הראשונים. בכתב־יד אחד הנמצא ב„סלע היהודים״ כתוב הזמן: „ביום הראשון ערב הפסח שנת תשכ״א לחרבן בית קדשינו״, ובכתב־יד שני: „ביום ד׳ ט״ו לחדש זיו, כ״ה לספירת שנת תשע״ח לחרבן שני״ (דקדוקי הטעמים, צד XXXIV). שני זמנים אלה מְכֻונים לפי קביעת הקראים עם שנת ד״א תק״ן וד״א תר״ז ליצירה.

בכתב־יד בריטיש מוזיאום, שהזכרנו בפנים, נאמר עוד: „וברמלה כותבים בשנת כן וכן שנים לגלות יהויכין המלך״. וקרוב בעיני, שאת התאריך הזה (שלא נזכר עוד במקום אחר בתאריך בפני־עצמו) הנהיגו מקצת הקראים במקום חרבן בית שני, שהֻנהג על־ידי חכמי הרבנים, ובחרו במקומו במנין גלות יהויכין, הנמצא במקרא במלכים, ירמיה ויחזקאל, אם אמנם למען הגיע אליו היו זקוקים לסמוך על דעת בעלי־הקבלה, שעמד בית שני ת״כ שנה.

[2]) וברשימת בריטיש מוזיאום, שם, הובאו עוד שני טופסי גטין קראים, שבאחד נאמר: „שנת כן וכן למספר יונים בירושלים עיר הקדש תבנה ותכונן במהרה אמן״, ובשני: „שנת פלונית לבריאת העולם, או שנת כך למספר יונים בעיר פלונית או בעיר אלקאהירה״. ובספר About Hebrew Maniscripts by Elkan Adler, London 1905, p. 29 הובא נוסח גט קראי כזה: „ביום כן וכן בשבוע שהוא יום כן וכן לחדש פלוני משנת אלף ושלש מאות ושבעה וארבעים שנים למס׳ יונים״. וראוי להעיר על דברי בעל אדרת אליהו (סדר נשים, פ״י, י״ב), שכתב שבגטין כותבים השנים לחרבן הבית, כדי לחבר חרבן לחרבן, ומטופסי גטין שהבאנו למעלה ראינו. שהיו כותבים גם למנין שטרות ולבריאת עולם.

שהיתה נמשכת תמיד אחריה, וגם לא האריך ימים כראשון. ולכן לא יפלא בעינינו, כי מעטו מאד הספרים והכתבים, אשר יזכר בהם המנין הזה כתאריך עומד בפני־עצמו, ולא כטפל לתאריכים אחרים. בספרות התלמודית נזכר מנין זה רק שתי פעמים: פעם אחת בבבלי (ע״ז, ט, ע״ב): אמר רבי חנינא (מאמוראי ארץ־ישראל) לאחר ארבע מאות שנה לחרבן הבית וכו׳, ופעם אחת בירושלמי (תענית, פ״ה, ה״ו, ומובא במדרש איכה, ב, ב): חמשים ושתים שנה עשתה ביתר לאחר חרבן־הבית. בעל סדר עולם זוטא, המשתמש בספרו במנינים שונים (את ימי הבית הראשון הוא מונה לבריאת עולם, ימי הבית השני לשטרות וגם למלכי בית חשמונאי והורדוס), חושב את הזמן שאחרי הבית לפני מנין החרבן, שהוא מזכיר בספרו חמש פעמים. בעל פסיקתא רבתי אומר בתחלת ספרו: „מזמן שחרב הבית הרי שבע מאות ושבעים ושבע שנה" (והוסיף שם אחד מן המעתיקים המאֻחרים: „ועתה הוא כבר אלף ומאה וחמשים ואחת"). ובעל תנא דבי אליהו אומר: „ומשחרב (הבית) עד עכשיו הרי תשע מאות" (סדר אליהו רבה, קרוב לסופו, בהוצאת איש־שלום, צד 163)[1]; ורבי אליעזר הקליר משתמש בתאריך זה ואומר: „אאנין תשע מאית ועוד" (קרובות לת״ב)[2]. וכן היו משתמשים במנין הזה בשטרות ובכתבות שונות. בספר קובץ על יד (מקיצי נרדמים, שנת ט) פרסם הר״א ברלינר נוסח „כתֻבה ירושלמית", שמצא, וכתוב בה: „בכך בשבת, בכך ימים לחודש פלוני, בכך וכך שנים לבריאת עולם, ובשנת כך וכך לחרבן בית המקדש הקדוש, שיבנה במהרה בימינו לעיני כל ישראל אמן". וברשימת כתב־יד של בריטיש מוזיאום (Vol. IV, p. 520a) נדפס

---

[1]) הזמן הזה מכֻון לשנת ד״א תשכ״ט ליצירה, והוא יוצא עוד ממקום אחר מן הספר אליהו רבה, פ״ב (הוצאת איש־שלום, צד 7), שאמר: „ויצאו מהן (משני אלפים של ימות המשיח) יותר משבע מאות שנה"; אבל כל המספרים האלה כבר נשתנו על־ידי הסופרים המאֻחרים. ובילקוט מכירי לזכריה (י״ד, ז) הנוסח: „ויצאו מהן שש מאות ששים וארבע שנים", והרש״א פוזננסקי יחשב, שזו היא שנת חבור הספר (עַיֵן צייטשריפט דער העבראֶישען ביבליאָגראפיע לשנת 1909, צד 132), אבל אפשר מאֹד, שגם המספר הזה יצא מידי מעתיק מאֻחר, שכתב במקום המספר הקדמון את מספר השנה שבה כתבו. ומפי הגאון רב האיי שמענו („תשובת הגאונים" להרכבי, סמן מ״ה), שהיה דרכם להזכיר בבריתות ממין זה בשעת למודם את מספר השנה שהיו עומדים בה.

[2]) השי״ר בתולדות הקליר מוכיח מלשון זו, שהיה ר״א הקליר בימי רב שרירא גאון, בערך שנת ד״א תש״ל ליצירה. אבל עתה אנו יודעים, שקדם לרב סעדיה גאון, כי זה האחרון בפרושו לספר־יצירה (הוצאת למברט, בגוף הערבי, צד 23, ובתרגום הצרפתי, צד 43) מזכירו בשמו ומעתיק מפיוטיו את החרוז לסוככי למסרי וכו׳. והר״א ווייס („דור דור ודורשיו", ח״ד, פי״ב) מצא בתשובות הגאונים (חמדה גנוזה, סמן נ), שרב נטרונאי מזכיר פיוטים, שכפי־הנראה הם להקליר, ורב נטרונאי מת בערך אלף קפ״ה לשטרות או בתחלת המאה התשיעית לחרבן הבית, ולכן זקוקים אנו לאמר, שהקליר תפס מנין אחר, אלא שנתקן על־ידי אחד המעתיקים המאחרים, וכדרך שמצאנו להראב״ן (עַיֵן תולדות הקליר, הערה ד), ששנה את המספר תשע מאות לאלף, מפני שבימיו כבר עברו יותר מאלף שנים לחרבן.

הלוי בספר הכוזרי (מ״ג, סמן כ״ג), שרבי חבר את המשנה בשנת תק״ל לשטרות, היא שנת ק״ן לחרבן בית שני; ואצל הרמב״ם שנת אלף תפ״ז לשטרות שוה לשנת אלף וק״ז לחרבן (הלכות שמטה ויובל, פ״י), ושנת אלף תפ״ט לשטרות היא אלף וק״ט לחרבן (הלכות קדוש החדש, פי״א, הט״ז). וכן אנו יודעים מדברי בעל ספר הערוך, שהבאנו למעלה, ששנת אלף תי״ג לשטרות שוה אצלו לאלף ל״ג לחרבן, ומדברי רבנו תם בספר הישר, ששנת אלף ותס״א לשטרות שוה לאלף פ״א לחרבן. ולדברי בעל ספר העִטור בהקדמתו, שנת אלף ותצ״א לשטרות שוה לאלף וקי״א לחרבן. הרי שלדעת כלם ההבדל שבין שני המנינים האלה עולה לש״פ שנים מְכֻוָּנוֹת.

אבל אם הֻשוו כל החכמים האלה בהשוָאת מנין החרבן עם מנין השטרות— ששניהם לא היו נהוגים ביניהם, ומלבד הרמב״ם, שבמקומו היו מונים עוד לשטרות, וגם מנין החרבן לא נשתקע עוד לגמרי, וכמו שהעירותי, לא היו החכמים האחרים יודעים את המנינים האלה כי אם מפי ספרים ולקחום משם כצורתם — הנה נפל ביניהם חלוף בהשוָאת מנין שנות החרבן עם מנין שנות העולם, שהיה נוהג אצלם במעשה, וחכמי ספרד ואפריקה מצד זה וחכמי צרפת ואיטליה מצד זה היו נחלקים בענין הזה לשני מחנות. אצל הרמב״ם (שם) שנת אלף וק״ז לחרבן מְכֻוֶּנֶת עם שנת ד״א תתקל״ו ליצירה, ושנת אלף וק״ט לחרבן עם ד״א תתקל״ח ליצירה, ונמצאה שנה ראשונה לחרבן אצלו שנת ג״א תת״ל, אבל אצל בעל הערוך שנת אלף ול״ג לחרבן מְכֻוֶּנֶת לשנת ד״א תתס״א לבריאה, אצל רבנו תם (קדם שעמד על עִקרו של דבר) שנת אלף ופ״א לחרבן שוה לשנת ד״א תתק״ט לבריאה, ואצל בעל העִטור שנת אלף וקי״א לחרבן שוה לשנת ד״א תתקל״ט לבריאה, ונמצאה שנה ראשונה לחרבן לפי חשבונם מכֻוֶּנֶת לשנת ג״א תתכ״ט. סבת החלוף הזה בהתחלת מנין החרבן היא אותה בעצמה, שהביאה בין חכמי הארצות האלה את החלוף במנין השטרות, שכבר דברתי עליו למעלה. שנה ראשונה לחרבן, כפי היוצא ברור מדברי התלמוד בע״ז, היא שנת ג״א תתכ״ט, לאנשי מזרח המונים ממולד וי״ד. חכמי ישראל, יושבי ארצות הערביים, שהיו עוסקים הרבה גם בחכמת התכונה ובחשבונות הזמנים, ידעו את ההבדל שבינם לבין חכמי התלמוד במנין שנות הבריאה, וששנת ג״א תתכ״ט שלבעלי התלמוד מכֻוֶּנֶת לשנת ג״א תת״ל שלהם, ולכן כשהיו מחליפים שנות העולם בשנות החרבן, היו גורעים מן המנין הראשון ג״א תתכ״ט. אבל חכמי צרפת ואיטליה, שכל עסקם היה רק בהלכה, לא העלו על לבם את ההבדל שבין אנשי מזרח לבין אנשי מערב במנין שנות העולם, וכשהיו מחליפים שנות הבריאה בשנות החרבן, היו גורעים רק ג״א תתכ״ח שנה, שהיו ידועות להם מדברי התלמוד, ולא הרגישו לפי־שעה, שאין מנינם לבריאה שוה, ורק רבנו תם לבדו ירד לעמקו של דבר, וחזר ותקן את דבריו הראשונים, כאשר אמרתי למעלה.

מלבד שתי שיטות אלה, ששאבו את מנין החרבן ממקורו בתלמוד, אלא שכל אחת מהן הבינה את הדברים לפי־דרכה, נמצאה עוד שיטה שלישית, שבעליה שאבו ידיעותיהם מכלי שני, ולא התבוננו על הדברים במקורם. הם

(שְׁכטר, Saadyanah, צד 114). שתי התעודות האחרונות נכתבו בבית־דינו של דניאל הנשיא, שעלה מבבל לארץ־ישראל והשיג גבול גאוני ארץ־ישראל, ואפשר לתלות מנינו לשטרות במנהג המקום שיצא משם. אבל אנו מוצאים גם את רבי אביתר, אחד מגאוני ארץ־ישראל, החושב במגלתו (Saadyanah, מצד 86 ואילך) את כל העתים (משנת אשע״ג עד את״ה) רק למנין שטרות בלבד. אבל בכל־זאת לא פסק מנין החרבן לגמרי והיו משתמשים בו עוד בסוף האלף שעבר. בראש פיוט אחד, שחבר אחד מגאוני ארץ־ישראל, רבי אברהם הכהן, שפרסם מַארמורשטֵין במאסף J. Q. R לשנת תרע״ד (צד 626) מאוצר הספרים אשר בקמבריג׳, נרשם: „שנת תתקנ״ד לחרבן הבית״, ובכתב־יד אחר בבריטיש מוזיאום (סמן 8829), שנדפס במאסף של החברה לדברי ימי־קדם (שנת 1913, צד 640), נמצא הזמן „י״ג תמוז תתקפ״ז לחרבן הבית״. ואם נקח את דברי הנשיא (מ״ג, ש״ה) במשמעותם המדְיקת, שכתב: „ויש מקומות ש מ ו נ י ם לחרבן בית שני״ (בזמן בינוני), נראה, שגם בימיו לא פסק עוד המנין הזה לגמרי [1], ואולי היו מונים כך בדמשק וארם צובה, שכפי אשר יספר לנו רבי בנימין בספר מסעיו, היו ראשי ישיבה של ארץ־ישראל יושבים שם. כי קשה לחשב, שבארץ־ישראל עצמה היו יהודים בזמן ההוא, בימי מסעי־הצלב.

גם בארץ איטליה, כפי מה שנדע עתה בברור, היו מונים לתאריך החרבן. החכם אסכולי כתב בשנת 1880 מאמר ארך על המצבות העתיקות אשר נמצאו בארץ הזאת, מהן בלשון יון או רומי ומהן בלשון הקדש [2]; ובהן עשר מצבות שהזמן החרות עליהן נמנה לחרבן־הבית, משנת תש״ן עד תש״ע, או משנת ד״א תקע״ט עד ד״א תקצ״ט ליצירה, אך באיטליה לא האריך התאריך הזה ימים כבארץ־ישראל, וכמאה שנים אחרי־כן אנו מוצאים את רבי שבתי דונולו בהקדמת ספר החכמוני מזכיר שנת ד״א תרפ״ה לבריאת עולם.

ב. ח ל ו פ י ד ע ו ת ב ה ת ח ל ת ה ת א ר י ך. מדברי התלמוד (ע״ז, ט, ע״א) אנו למדים, שמנין־שטרות קדם למנין־חרבן ש״פ שנה שלמות, או ארבע מאות חסר עשרים, שנתנו בהן סמן יפה: „זה לי ע ש ר י ם ש נ ה ב ב י ת ך״. ונמצא ששנה ראשונה לחרבן היא שנת שפ״א לשטרות. ודרך חשבון זה היה ככלל פשוט גם אצל חכמי ישראל שאחר חתימת התלמוד, ואנו מוצאים אותו בלי כל מחלקת וחלוף גם אצל חכמי ספרד ואפריקה, שהיו תחת ממשלת הערביים, גם אצל חכמי צרפת ואיטליה, שהיו יושבים בארצות ממשלת הנוצרים, ודי יהיה לנו להביא דוגמאות אחדות מספרי אלה ואלה. רבנו נ ס י ם גאון בהקדמתו לספרו „ה מ פ ת ח ל מ נ ע ו ל י ה ת ל מ ו ד״ אומר, שסתימת המשנה היתה בשנת תק״ל לשטרות, היא שנת ק״ן לחרבן הבית. וכן יאמר ר ב י י ה ו ד ה

[1]) מדברי הרמב״ם (הלכות שמטה ויובל, פ״י) נראה, שגם בימיו עוד היו משתמשים במנין חרבן לקצוב על־ידו שנת השמטה.

[2]) Atti del IV Congresso internazionale degli orientalisti. Firenze, 1880, page 239—383.

לשטרות ואלף רמ״ב לחרבן הבית. ונמצא, שכל החכמים האלה חושבים שנת ג״א תתכ״ט ליצירה שהיא שנה ראשונה לחרבן.

ובחשבון זה החזיקו הרבה חוקרים בימים האחרונים. הגאון שי״ר (ערך פלין, צד 79) חושב אותו לעקר, ומתאמץ להוכיח, שאותם החושבים, עם חכמי הנוצרים, את חרבן הבית בשנת 70 למספרם, אינם אלא טועים [1], ורבי משה שטינשנַידר קובע כללים כמסמרות נטועים, שהבית השני חרב בשנת ג״א תתכ״ח ליצירה או ס״ח למנין הנוצרים (אנציקלופדיה של ערש וגרבר, במאמר „יידישע ליטעראטור״, צד 297, ובתרגום עברי למַלטר: „ספרות ישראל״, צד 119). הנחה זו לקח לו ליסוד ר״ב רַטְנֶר בהערותיו לסדר־עולם [2]), וכן יחשב החכם

[1]) השי״ר מוכיח דבריו במופת ואומר: „השנה שאנו מונים עכשיו ליצירה היא התרי״א נגכה ממספר היצירה ג״א תתכ״ח, שאז חרב הבית לפי חשבון המתפרסם ליהודים, ישארו אלף תשפ״ג, הוסיף ס״ח שנים של הנוצרים לפני החרבן, יעלה אלף תתנ״א, והוא מספר של הנוצרים היום״. אבל מתוך בטחונו במופת ההנדסי הזה, לא עלה, כפי־הנראה, על לב הרב לנסות, אם לא יעלה חשבונו יפה גם לפי דעת הקובעים שנת החרבן בשנת ג״א תת״ל לבריאה או שבעים לנוצרים; ובאמת לו עשה כך, כי אז נגלתה לו משוגתו ברגע אחד. נגכה ממספר התרי״א ג״א תתכ״ט שנה ותשארנה בידינו שנות החרבן, אלף תשפ״ב, ונוסיף עליהן ס״ט שנה, שקצב בהן מנין הנוצרים למנין החרבן, יעלה אלף תתנ״א, שהוא מכֻוָּן עם שנות הנוצרים, והוא הדין אם נקבע שנת החרבן בשנה אחרת כל־שהיא, כי, כמובן מאליו, במדה אשר ישְׁנה מספר השנים, שעברו מבריאת עולם עד חרבן הבית, בה במדה ישְׁנה גם ההבדל שבין מנין הנוצרים להחרבן, והמספר הנגרע מצד זה חוזר ונשלם מצד אחר ותוצאות החשבון אינן משתנות.

[2]) בסוף ס״ע (פ״ל): „מכאן ואילך, צא וחשוב לחרבן הבית, ובגולה כותבין בשטרות למנין יוָנים״. כן הוא בנוסחאותינו, אבל כבר ידענו מתשובת רב האיי, שהעירותי עליה, שבבריתות כאלה היו השונים רגילים להזכיר מספַּר השנה שהיו עומדים בה. עקבות המנהג הזה נשארו עוד בכ״י שונים של ס״ע ובילקוט דניאל (רמז תתרס״ו), שבכֻלם כתוב: תשס״ב לחרבן, אלף קי״ז למנין יונים. שני מספרים אלה סותרים זא״ז, וכפי־הנראה יצאו מידי סופרים שונים, והמעתיקים לא שמו לב לכַוְּנם. החכם צונץ בספרו על הדרשות (הוצאה שניה, צד 146) תפס במספר אקי״ז המכֻוָּן לשנת 806 למנין הנהוג (אצל צונץ 805, והוא שבוש), ד״א תקס״ו ליצירה. והוא מוצא סמך לזה בספר התרומה (סמן קל״ו), האומר על ר״ת, שמצא בסוף ס״ע דרבנן סבוראי, ששנת ד״א תקס״ד היתה שמטה. ואני אוסיף על דבריו, שאפשר שבצד המספר אקי״ז היה כתוב לפני ר״ת: „שנה שניה בשבוע״, כדרך חכמי א״י לכתוב שנותיהם לשמִטין (וידֻבר על־זה בחשבון שמִטין ויובלות), ומזה למד ר״ת, ששנת ד״א תקס״ד היתה שמטה. ולפי־זה יש לתקן: תשל״ז לחרבן תחת תשס״ב, אבל ר״ב רטנר משבש מספר אקי״ז (אף שהוא כתוב בכל המקומות מפֹרש במלים) ומתקן אקמ״ז, ושנת החרבן לתשס״ח, בחשבו את החרבן מג״א תתכ״ח (עַיֵּן בהערותיו סמן נ״ז וס״א). אבל אם נקבל תקונו, נכוֹן יותר לתקן תשס״ז, שרק הוא מכֻוָּן לשנת אקמ״ז לשטרות. והגהה זו נוחה הרבה יותר, כי אות ב׳ וז׳ נוחות מאד להתחלף בכתב־יד משיטא ורש״י. כן כתוב דרך־משל בכתב־יד ברלין, סמן 223, ברשימת רמש״ש, ח״ב, צד 74, ז״ט תרמ״ז תמורת ז״ט תרמ״ב. והמספר תשס״ז הזה יוצא גם ממה שנאמר שם בס״ע: „צא וחשוב תרי״ו שנים ומחצה״, אם נחשב מלכות בן־כוזיבא לב׳ שנים ומחצה כפי הגירסא בס״ע שלפנינו. עַיֵּן הערות ר״ב רטנר, אות פ״ג.

ידעו, שמנין שטרות מתחיל במעשה משנת ג״א ת״ן, ולְעֻמת־זה ידעו מפי השמועה, ששנה ראשונה לחרבן היא שנת ג״א תתכ״ט, מבלי תת לנפשם חשבון, שהכּוָנה למנין אנשי מזרח, ושלפי מנינם ממולד בהר״ד עליהם להתחיל את מנין החרבן מג״א תת״ל. אבל בטרם אקרא בשם את המחזיקים בשיטה זו, אביא בראשונה את דברי הנשיא בענין זה, מפני שהם נותנים מקום לדרש בהם פנים לכאן ולכאן. לאחר שבאר בספר העבור (מ״ג, ש״ח), שמספר השנים שבין שנות היצירה ושנות שטרות עולה ג״א תמ״ח לחשבון אנשי מזרח, או ג״א תמ״ט לחשבון אנשי מערב, הוא מורה אותנו במרוצת דבריו למצא את המנין האחד על־ידי חברו: „אלו היה בידך מספר סדר עולם לחשבוננו, ואתה דורש מנין שטרות, הוי גורע מסדר עולם תמ״ט, וישאר בידך מנין שטרות״, וכן לְהֶפֶך. ומוסיף לאמר: „וחרבן בית שני שיבב״ב היה בשנת ג׳ תתכ״ח לעולם, לחשבון אנשי מזרח, ובינו ובין מנין שטרות ש״פ שנה. ואם היה בידך סדר עולם, ואתה דורש חרבן בית שני, הוי פוחת מסדר עולם ג׳ תתכ״ח, וישאר בידך מנין חרבן הבית. ואם היה בידך מנין חרבן הבית, ואתה דורש מנין סדר עולם, הוסף עליו ג׳ תתכ״ח, ויעלה בידך מנין סדר עולם. ואם אתה חושב לשטרות, ומבקש לדעת מנין חרבן הבית, הוי פוחת ממנין שטרות ש״פ שנה, וישאר בידך מנין החרבן. ואם אתה חושב לחרבן הבית ומבקש מנין שטרות, הוי מוסיף על מנין החרבן ש״פ שנה, ויעלה בידך מנין שטרות. והוי יודע כי יציאת מצרים היתה בשנת ב׳ תמ״ח לעולם, ובינו ובין חרבן הבית אלף וש״פ, ובינו ובין תחילת מנין שטרות אלף שנים שלמות״. כללים אלה עולים יפה, אם נאמר, שהמחבר חושב בהם שנות הבריאה לפי אנשי מזרח, ושחרב הבית בשנת ג׳ תתכ״ח למנינם, ושנה ראשונה לחרבן מתחלת בשנה שלאחריה, משנת ג״א תתכ״ט למנינם. אבל מה ראה על־ככה לתפוס במנין, שלא היה נוהג בארצו? ומדוע לא לקח לו ליסוד את מנין הבריאה לפי מנהגנו, וכדרך שעשה כך בחלוף שנות השטרות בשנות הבריאה ולהפך, כמו שהבאתי למעלה? דבר זה נותן מקום לאמר, שגם כאן השב הנשיא את הבריאה מן בהר״ד, אלא ששנה ראשונה לחרבן נחשבת אצלו משנת ג׳ תתכ״ט, משנה שחרב בה, וכַךְ אנו זקוקים לפרש את הדברים לפי הנוסח האחר שבספר העבּור, אשר תחת המספר ש״פ יציב תמיד את המספר שע״ט, ובאמת כבר מצאנו למעלה את רבי טוביה בעל מדרש לקח טוב אומר על שנת ד״א תתנ״ז, שהיא אכ״ט, ושנת ד״א תתס״ז, שהיא אל״ט לחרבן הבית, וכן יחשֹב בעל אשכול הכֹּפֶר (סמן ל״ג וקכ״ז) שנת ד״א תתק״ט, שהיא אלף ת״ס לשטרות, לשנת אלף ופ״א לחרבן, וכן יחשֹב בעל האדרת (בענין שמטה ויובל, דף פ״ג). ובסוף מסכת כריתות, שהוציא לאור הרש״ז שֶׁכטר, בשם קֻונטרסים מש״ס בבלי וירושלמי, כתוב: „אדר א׳ דתתפ״ג לעולם״, ונוסף בגליון: „אלף נ״ה לחרבן, אלף תל״ד לשטרות״, ובקטיעה אחת מגניזת מצרים: „שנת ארבעת אלפים שמונה מאות ועשרים ואחת שנה ליצירה, במדינת אשקלון, שנה חמישית שבשבוע, ולחרבן בית שני תשע מאות ותשעים ושלשה״ (Saad., צד 51), והישראלי, בדברו על התאריכים, יאמר על שנת ה״א ושבעים, שהיא שנת אלף תרכ״א

אלפים מאתים ושמונים שנה לחרבן בית המקדש הראשון, ואלף ושבע מאות ותשעים שנה לחרבן הבית השני"[1].

המנין הזה מתאשר גם על־ידי אחת ממצבות איטליה (סמן כ"ה אצל אסכולי), שנכתבו בה שני מנינים כאחד: „בארבעת אלפים חמש מאות ושמונים ושתים שנה לבריאת עולם, שבע מאות וחמשים ושלש שנים לחרבן בית המקדש הקדוש", שממנה יוצא מיד שהשנה הראשונה היא שנת ג"א תת"ל. אבל לעֻמת זה אנו קוראים לתמהון לבבנו במצבה אחרת (סמן ל"א): „בשנת ארבעת אלפים וחמש מאות ושמונים ושבע שנה לבריאת עולם, שבע מאות וחמשים ותשע שנה לחרבן בית המקדש", כאלו היתה שנת תתכ"ט ראשונה למנין. על מצבה זו יְדֻבר עוד להלן.

ד. שנה שחרב בה הבית. מכל מה שאמרנו יוצא בלי כל פקפוק, שבמקומות שהיה מנין החרבן נוהג שם במעשה, ולא היו מוציאים אותו מסברא, היתה שנת ג"א תת"ל שנה ראשונה למנין. אבל יש כאן עוד מקום לשאלה אחרת: באיזו שנה משנות העולם נחרב הבית לפי דעת היהודים? אם באב של שנת ג"א תת"ל, שהקדימו למנותה לשנה ראשונה מתשרי שעבר, או באב של שנת ג"א תתכ"ט, אלא שלא החלו למנות לחרבן אלא מתשרי שאחריו? הרמב"ם (הלכות שמטה ויובל, פ"י) סובר, שחרב הבית בשנת ג"א תתכ"ט; וקרוב לחשֹב, שכך היא דעת חכמי־ספרד האחרים, וכך נראה בסקירה ראשונה מדברי בעל סדר עולם זוטא, האומר: „שנת ארבע מאות ועשרים

---

[1]) בפיוט ליל תשעה באב מנהג בני תימן, הנדפס בסדורים הנקרא בשם תכליל (ירושלים, תרנ"ח), יאמר: „כי בעוונותינו ובעוונות אבותינו אנו מונים לחרבן בית אלהינו ולפיזור עם ה' אלה מעל ארצות קדשינו, היום לחרבן בית שני, אשר בנה עזרא אדונינו, אלף ושמונה מאות ותשעה ועשרים ימי יגוֹנותינו ולחרבן בית ראשון ולפיזור אנשי גלותינו, אנחנו הגולים פה בארצות מונינו, היום אלפים ושלש מאות ותשעה עשר, שנים על רוב עוונותינו". אם נגרע מספר זה משנת ה"א תרנ"ח לב"ע, המכֻוּנת לשנת ב"א ר"ט לשטרות, אז יעלה ההבדל לג"א תתכ"ט למנין בריאה ולש"פ למנין שטרות. אבל במאסף האנגלי J. Q. R. לשנת 1903 (צד 330) הוּבא הפיוט הזה מכתב־יד אחד מרבני צנעה בתימן, ושם נאמר: „היום לחרבן בית שני, אשר בנה עזרא אדונינו, אלף ושמונה מאות וארבע שנים ימי יגונותינו"; והסופר מוסיף: „וזה המנין בשנתנו זו בקפ"ג", ויעלה ההבדל רק לשע"ט שנה. ואפשר שגם בתכליל נסדרו הדברים בשנת תרנ"ז, קֹדם הדפסת השער. ולפי־זה יחשבו התימנים, כדעת הרמב"ם, אשר הם הולכים אחריו בכל הדברים, שבית שני חרב באב שנת ג"א תתכ"ט ושנה ראשונה לחרבן היא שנת דתת"ל. אבל קשה לכַוֵּן דברים אלה עם עדותו של בעל אבן־ספיר, ששמע באזניו בשנת ב"א ק"ע לשטרות ה"א תרי"ט לב"ע את ראש בית־הכנסת מכריז ואומר: „הלילה הזה הוא אלף שבע מאות ותשעים לחרבן בית שני", ונמצא ההבדל בליל תשעה באב לפי שנים לשטרות וג"א תת"ל לבריאה, ולפי דברי הפיוט היתה אז התחלת שנת אלף ותשצ"א לחרבן, ואולי לא הרצה הנואם לפני הצבור את דברי הפיוט, שכל אחד ואחד אמרו בפני עצמו, אלא אמר לפניהם דברי כבושים מלבו, וכַוָּנתו היתה, שהיום עברו אלף ותש"צ שנה, ונכנסה שנת אלף ותשצ"א.

אסכולי בהחליפו שנות החרבן אשר במצבות איטליה בשנות הנוצרים המכֻוּנות להן (עיֵן במאמרו האיטלקי, צד 320 והלאה), ואחריו החכם גרץ (מאָנאַטסשריפט, שנת 1880, מצד 447 והלאה), כי בהחליפם שנות החרבן על שנות המנין הנהוג יוסיפו על הראשונות ס״ח שנה. והחכמים בֶער ושטראק בהקדמתם לספר דקדוקי הטעמים (צד XI) אומרים על שנת תתכ״ז לחרבן הבית (שבה כתב בן־אשר את הספר הידוע אשר במצרים), שהיא שנת 895 לנוצרים. והחכם בּאכֶר (במאסף האנגלי J. Q. R. לשנת 1903, צד 79) יאמר לתקן על־פי הנחה זו מספָּרים משֻׁבשים בספרו של הירחמיאלי [1]).

ג. התחלת המנין במעשה. למראה חבל חכמים מסֻיָּמים כאלה, שאִלו היינו מחפשים בוַדאי שהיינו מוצאים להם עוד חברים הרבה, אפשר שיעלה ספק לא בלב אחד מן המעיַנים, מאיזו שנה היו מחשבים את שנות החרבן במעשה. תשובה לשאלה זו אנו מוצאים כבר בדברי התלמוד (בעבודה זרה) שהבאנו למעלה (שיש להשתומם על החכמים הנזכרים שלא שמו על לבם, ששנות החרבן והשטרות נבדלות זו מזו רק במאותיהן ובעשרותיהן, אבל לא באחדותיהן), ושלפי זה היתה השנה הראשונה לחרבן מכֻוֶּנת לשנת שפ״א לשטרות ג״א תת״ל ליצירה לפי חשבוננו. חשבון זה מסכים עם שיטת רבנו נסים, הכוזרי והרמב״ם, והדברים מתאשרים לנו עתה למעלה מכל־ספק על־ידי הכתבים השונים שהגיעו לידינו בזמן האחרון בעניני מחלקת בן מאיר, שראש המריבים היה ראש ישיבה בארץ־ישראל, אשר לא היה בזמנו כל מנין אחר נוהג שם, והוא משתמש בכתביו רק במנין החרבן („מחלקת רס״ג", צד 54). במנין זה ישתמש גם אחד מבעלי־מחלקתו, שמקומו היה באחת הארצות אשר בסביבות ארץ־ישראל (שם, 78 עד 89), וכן ישתמש בחשבון זה בעל רשימת החלופים בין רס״ג ובין בן מאיר (שם, 98). מכל הזמנים, שמספרם עולה לארבעים, יוצא בברור ובלי כל ספק, ששנה ראשונה של חרבן היא שנת ג״א תת״ל לחשבוננו. עם מנין זה אפשר לכַוֵּן גם את דרך הכרזת שנות החרבן שנה בשנה, הנהוגה עד־היום בארץ תימן. בשנת ה׳ תרי״ט, ב״א ק״ע לשטרות, שמע רבי יעקב ספיר בתימן את ראש בית־הכנסת מכריז ואומר בליל תשעה באב: „אחינו! הלילה הזה שני

---

[1]) והחכם קאהוט משתבש בחשבון החרבן בדרך אחרת. בעל הערוך בחרוזיו שבסוף הספר אומר על שנת ד״א תתס״א ליצירה, שהיא שנת ל״ג ואלף לחרבן. וקאהוט, היודע שחרב הבית בשנת 70 לנוצרים, מתקשה בזה: שהרי אם נגרע את המספר הזה ממספר אלף וק״א שנה לנוצרים, שבה נכתבו החרוזים, תצא לנו שנת החרבן אלף ול״א. וכך הוא מגיה בדברי הערוך, אבל טעה בזה שתי טעיות: האחת, שבעל הערוך, ככל חכמי איטליה וצרפת, חושב, שחרב הבית בשנת ג״א תתכ״ח, והשנית, שאף אם אנו חושבים שנות החרבן משנת 70 למנין הרגיל, אין אנו צריכים לגרוע ממספר אלף וק״א כי אם ס״ט, ונמצא ששנת אלף וק״א לנוצרים מכֻוֶּנת לא לשנת אלף ל״ג, כי אם לשנת אלף ל״ב לחרבן. הטעות השנית של קאהוט דומה היא לאותה שמצאנו למעלה במדרש לקח טוב, שכדי למצא מנין שנת שטרות הוא גורע ג״א ת״ן תחת ג״א תמ״ט.

ש״פ שנה לשטרות ולאחר שעברו משנות הבריאה ג״א תתכ״ח שנה לחשבון אנשי מזרח, או בשנת ג״א תת״ל לחשבוננו. על עקרם של דברים אלה עמדו זה־כבר שני גדולי הדור, שחיו בפרק אחד עם הרמב״ם: רבנו תם בספר־הישר ורבנו זרחיה הלוי בספר־המאור (פ״א, דע״ז), שנתכוונו שניהם לדעה אחת, שחרב הבית בשנת תכ״א לבנינו, בשנת שפ״א לשטרות, שהיא שנת ג״א תת״ל לחשבוננו. והתולדה הזאת, שהוציאו מתוך דברי התלמוד בלבד, מכֻוֶּנת עם קורות ימי עולם, כי לפי עדות יוסף הכהן במלחמותיו (ספר ששי, פ״י) נחרבה ירושלים בידי טיטוס בשנה השנית למלכות אספסיאנוס, בעשירי באב של שנת 70 למנין הרגיל (אספסיאנוס נעשה לקיסר בראשית חדש יולי שנת 69). ולפי־זה קבלת היהודים (אם נבינה כראוי) עולה יפה עם ספרי הקורות ודברי הימים, ולחנם אמרו החוקרים שהזכרנו (בהמשכם אחרי מחברי־ישראל האחרונים, שיצרו להם את מנין החרבן לפי הבנתם ובלי עיון יפה במקורם של דברים), שמנין החרבן של היהודים מְקדם בשנה אחת, ומתחיל משנת ג״א תתכ״ט ליצירה או 69 למנין הרגיל. ולהלן, כאשר אדבר על תאריך היצירה, אַראה עוד לדעת, במאמר אחד בתלמוד, שחרב הבית בשנת ג״א תת״ל.

ארץ־ישראל ואיטליה הן הארצות היחידות, שמצאנו בהן מנין החרבן נהוג במעשה. אבל אפשר הדבר, שגם בארצות אחרות, באירופה ובאפריקה המערבית, היו מונים לתאריך הזה, קדם שקבלו שם את המנין לבריאת העולם, כי אפילו הידיעות הקדומות ביותר שהגיעו לידינו על־אודות הארצות האלה מאַחרות הן מן המאה השביעית לאלף שעבר, בזמן שכבר פסק המנין לחרבן בארץ איטליה, ואפילו בארץ־ישראל כבר התחל לפַנות מקום למנין שטרות.

ה. תאריך החרבן בקרים. במצבות שמצא אב״ן רש״ף בקְרים, ושפרסם אותן בספר אבני־זכרון, נמצאו שלש מצבות שנרשמו בהן השנים תש״ב, תשכ״ו ותתנ״א לגלותנו (סמן א, ב, ג), ועוד שתים אחרות שבצד השנים תשפ״ה ואלף ס״ה לגלותנו נמצאו שנות העולם ד״א וד״א ר״פ ליצירה (סמן ד וכ״ה). אב״ן רש״ף והפרופיסור הבולסון החליטו פה־אחד, שפרוש לגלותנו הוא לגלות שומרון, ומתוך שתי המצבות האחרונות (שצרפו אליהן את ההחלטה הכוזבת, שידֻבר עליה עוד להלן, שיושבי קרים היו מונים ליצירה קנ״א שנה יותר ממנו) הוציאו משפט חרוץ, שגלות עשרת השבטים היתה בשנת 696 לפני המנין הנהוג, וחבולסון מצא מופת חותך לזה בדברי אחד הסופרים הקדמונים, היהודי דמיטריוס האלכסנדרי, שמדבריו יוצא לדעתו שהיתה גלות שומרון באמת בשנת 696, וראיה זו ברורה בעיניו כל־כך, עד שהוא מוכיח מזה, שיושבי קרים, צאצאי עשרת השבטים לפי־דעתו, התחילו למנות את השנים לגלותם מיום שגלו מארצם, ולפיכך לא נשתבש חשבונם בידם, ואת שנת 696 הוא קובע כיתד תקועה במקום נאמן למנות ממנה לפנים ולאחור בדברי ימי היהודים, המצרים והבבליים (ספר „שמונה עשרה ציוני קבר״, הוצאה פ״ב, 1868, צד 73); אבל דברי דמיטריוס, שמספריו סותרים זה את זה, ואין החוקרים שוים לא באפן תקונם ולא בקביעת זמן

לבנין הבית היא שנת ג״א תתכ״ח לבריאת עולם (לחשבון אנשי מזרח, שהיא שנת ג״א תתכ״ט לחשבוננו) עלה אספסינוס והחריב הבית״, וכן מדברי בעל סדר תנאים ואמוראים, האומר: „ובשנת ש״פ למנין שטרות חרב הבית״. אבל אין דבר זה עולה יפה עם המסֹרת העתיקה, הידועה לנו מדברי סדר־עולם וחכמי התלמוד, שהשנה שחרב בה הבית מוצאי שביעית היתה ושנת ג״א תתכ״ט היתה שנת שמִטה. הרמב״ם נדחק לפרש, שבמשך השנה שחרב בה הבית, בשני חדשים אחר החרבן, מתשרי של שנת ג״א תת״ל, נכנסה שנה ראשונה לשבוע. אבל פרושו הדחוק הזה שוֹברו בצדו, ושנות הבית הראשון סותרות אותו, ומדברי הרמב״ם עצמו בהלכותיו יוצא מפֹרש, שחרבן הבית הראשון היה בשנת ל״ו ביובל, ונמצאה שנת החרבן במוצאי שביעית, שתחלתה מתשרי שלפני החֻרבן ולא מתשרי שלאַחריו [1]. ואוּלם באמת הלשון „בשנת כך וכך״ משמעותה הרגילה היא: לאחר שעברה שנת כך וכך. הראיה המחֻוֶרת ביותר היא ממה שאמרו, שיציאת מצרים היתה בשנת ב״א תמ״ח, שהכַּונה ברורה, שעברו עד יציאת מצרים משנות העולם ב״א תמ״ח לפי חשבון אנשי מזרח, אוֹ ב״א תמ״ט לאנשי מערב, ויציאת מצרים עצמה לא היתה אלא בשנת ב״א ת״ן לפי חשבוננו, שהרי דבר מֻסכם הוא בתלמוד (ע״ז, י), שמנין יציאת מצרים עודף על מנין שטרות, המתחיל מג״א ת״ן, אלף שנים שלמות [2]. וכבר הבאנו למעלה את דברי בעל סדר עולם זוטא, האומר על מלכות יון, שמלכה בשנת חמשים ושתים למדי ופרס, ג״א תמ״ב לבריאת עולם, שפרושם בהכרח: לאחר שעברו נ״ב שנה למדי ופרס וג״א תמ״ב לבריאת עולם; וכן הכַּונה גם בענינֵנו, שחרב הבית לאחר ת״כ שנה לבנינו [3], לאחר

---

[1]) ואשר יפלא עוד יותר הוא, שהרמב״ם עצמו אומר בתחלת דבריו על שנת ב״א תק״י ליצירה (שמטה ראשונה) שהיתה שנת כ״א משנכנסו לארץ, ולפי־זה היתה ביאת הארץ בשנת ד״א ת״ץ ויציאת מצרים ב״א ת״ן, ועל־כרחנו אנו צריכים לאמר, שהיתה יציאת מצרים — לדעת בעל סדר־עולם — לא בשנת ב״א תמ״ח, כי אם בשנה שאחר־כן, ב״א ת״ן לחשבוננו, ומדוע לא יאמר כך גם על חרבן בית שני, שחרב לא בשנת ת״כ לבנינו, אלא לאחר שעברו ת״כ שנה ונכנסה שנת תכ״א?

[2]) לתולדה זו הגיע הרשב״ץ בספרו „יבין שמועה״ בדרך אחרת, על־ידי השתדלותו לכַוֵן מסורת בעל סדר־עולם, שניסן שיצאו ישראל ממצרים היה בחמשה בשבת, עם חשבון המולדות שלנו. וז״ל שם: „ושאמרנו כי באלפיים תמ״ח נגאלו, למנין וי״ד, שהם אלפיים תמ״ט למנין בהר״ד, רצוננו לומר, אחר שנשלמו אלפיים תמ״ח למנין וי״ד, כי כן הם כל מנינינו, בן י״ג למצוות, ור״ל, אחר שנשלמו י״ג ונכנס לשנת י״ד. וכן כשאמרנו בתמ״ח גאולים, ר״ל כשנשלמו בתמ״ח ונכנסו בתמ״ט, והיא שנת ת״ן למנין בהר״ד״ (דף כ״ג, ע״ב). כל איש יראה, שראית הרב מ„בן י״ג למצוות״ חלושה מאֹד, ואלו לא היו הוכחות אחרות מכריעות יותר, היינו יכולים לפקפק בהחלטתו.

[3]) וכך הוא הדבר גם במה שאמרו על בית ראשון, שעמד ת״י שנה, שהכַּוָנה שחרב בשנת תי״א לבנינו.

מצבות אלה אינו עתיק כל־כך, הוא חושב עתה למשפט, שתאריך לגלותנו הוא לגלות בבל, שהיתה בשנת 586 לפני המנין הנהוג, אלא שיושבי קרים טעו וחשבו תאריכם משנת 545 [1], וכמו שטעה בעל סדר־עולם במספר גדול יותר (עַיֵן דבריו בספרו מצד 269 ואילך). בדרך כזו יאמר חבולסון להציל מצבות אלה מרעתן, אבל הדבר הזה, שתאריך המצבות נוטה מן הזמן האמתי של גלות בבל מ"א שנה, ולהפך מְכֻוָּן הוא כחוט־השערה עם זמן גלות שומרון שמצא חבולסון בתחלה — דבר זה אומר לכל, מעשי מי קדמו למעשי מי, וכי אותו שחקק את הזמן במצבות סמן ד׳ וכ"ה ידע את התאריך המדֻמה של דמיטריוס, שנתגלה על־ידי חבולסון, ויצקן במצוקתו. ודבר זה מתברר ויוצא מכל־ספק מתוך מלים אחדות אשר התמלטו מפיו של חבולסון במקום אחד, כפי־הנראה מבלי־משים. בהתוַכחו על־דבר הלשון „עת ישועת ישראל", הנמצא במצבה סמן א׳, שזמנה לפי אב"ן רש"ף בשנת שש אחרי לדת ישו — שהרכבי אומר עליו, שכַּוָּנת אב"ן רש"ף היתה בו, להראות העמים והשרים, שקדמוני הקראים היו חולקים כבוד ויקר למשיחם — יאמר חבולסון שהשערת הרכבי אין לה כל שחר, כי אב"ן רש"ף בעצמו חשב בתחלה על מצבה זו שזמנה היא שנת עשרים לפני המנין הנהוג, ורק אחרי כן, כאשר העירו את אזניו, שאין החשבון הזה נכון בשום־פנים, חזר וקבע את זמנה בשנת שש לאחר המנין הזה (צד 275). אבל לא הרגיש חבולסון בחֹם וכוחו, כי בדבריו אלה הוא מגלה את המסכה הנסוכה על פני אב"ן רש"ף, שבתחלה קבע עם חכמים אחרים גלות שומרון בשנת 722, ולכן יצאה לו שנת תש"ב מכֻוֶּנת לשנת עשרים לפני המנין הנהוג, ורק אחר־כך, כאשר נודעה לו משוגתו מפי חבולסון (כי רק הוא לבדו, גבר־עמיתו של אב"ן רש"ף ומלֻמד הרבה יותר מחבריו, יכול היה להעיר את אזני אב"ן רש"ף, על יסוד דברי דמיטריוס, על חשבונו המוטעה) [2], תפס בשיטתו, וקבע זמן המצבה על־פי דבריו בשנת 696. ואם־כן נבראו שתי מצבות אלה (סמן ד׳ וכ"ה), המונות את התאריך לגלותנו משנת 696 ולא משנת 722, לאחר שנתחבר לחבולסון ונהנה ממנו עצה ותושיה, ולא קֹדם לכן, כאשר חשב את התאריך הזה משנת 722. זיוף שתי מצבות אלה אינו מוטל עתה עוד בשום ספק, וגם זמן יצירתן נודע לנו כמעט בצמצום גמור. מוטל הוא בין שנת תרי"ג,

---

[1]) חבולסון חושב מעתה תאריך היצירה שבמצבות לפי דרך מנינֵנו אנו.

[2]) בחַוַת־דעת, שנתן חבולסון בכתב־יד לשלטון בית־אוצר־הספרים בפטרבורג בסוף שנת 1859 (עַיֵן בהקדמת הרכבי ושטראק לרשימת כתבי־יד אשר בפטרבורג, צד X), יאמר חבולסון: „העירותי את אזני האדונים פירקאוויטץ (אבן רשף וחתנו) על הערך הגדול והנכבד של תאריכים אלה, אבל כפי הנראה מתוך „סקירתם" (שהציגו לפני השלטון) לא השתמשו בדברי בשלמות הראויה" (כי ערבבו בדבריהם את שתי השנים 696 ששמעו מפי חבולסון עם שנת 722 שלקחו מתוך הלוחות הנדפסים. עַיֵן להלן בתאריך־היצירה של אנשי קרים). הודאת בעל־דין כמאה עדים דמיא!

מחברם [1]) ושסוף־כל־סוף כבר עברו עד ימיו מגלות שומרון כחמש מאות שנה, אינם יכולים לעמוד בפני הידיעות הברורות, שהביאו לנו כתבי היתדות של בני אשור שנכתבו בזמן המעשה, שגלות עשרת השבטים על־ידי שלמנאסר היתה בשנת 722 לפני המנין הנהוג. חבולסון בעצמו הודה אחר־כך, שמספר זה עָקר, ושנת 696 שהניחה בתחלה ליסוד מוסד אינה אלא טעות. אבל קשה לו להפרד מעֻותתו, שהיא מלפפתו והולכת עמו. בספרו הגדול Corpus Inscriptionum Hebraicarum, שנדפס בשנת 1881, יאמר, כי גם עתה עודנו מחזיק בדעתו, שיושבי קרים היו יכולים לחשב לגלות שומרון (ולא היה חושש עוד לפי־זה שמנין בני קרים נוטה מן האמת בכ״ה שנה!), אבל מפני שמראה הכתב של

[1]) דברי דמיטריוס כבר נתנו לחוקרים רבים מן המאה הי״ז עד־עתה ענין לענות בו (רשימה רחבה מהם נמצאה אצל שירֶר, ח״ב, הוצאה שלישית, צד 474). דמיטריוס אומר בספרו „על מלכי יהודה": „כי שבטי יהודה, בנימין ולוי לא הגלו בידי סנחרב ורק אוצרות ד' לקח ויביאם עמו לארצו, אמנם מגלות זו עד גלות אחרונה, אשר הגלה נבוכדנצר מירושלים, עברו 128 שנה וששה חדשים, מעת עלות עשרת השבטים משומרון עד תלמי הרביעי עברו 573 שנה ותשעה חדשים, ומגלות ירושלים 338 שנה וששה חדשים". אחד משני המספּרים האחרונים בודאי מוטעה הוא, כי אי־אפשר שיהיה מגלות שומרון עד גלות בבל זמן ארֹך רל״ה שנה. ועל־כרחנו אנו צריכים לפחות מאה שנה מן הראשון ולתקן 473 תמורת 573 או להוסיפן על השני ולתקן 438 תמורת 338 (אם אמנם גם אז יהיה החשבון נוטה ממספר 128 בשבע שנים), והנה לפי־המנין של התוכן תלמי עברו מתאריכו של פיליפוס, או ממיתת אלכסנדר עד תלמי הרביעי 102 שנה. השנה האחרונה מן המנין הזה, שהיא תחלת מלכותו של תלמי הרביעי, מכֻוֶנת לזמן שבין 18 אוקטובר 223 עד 18 אוקטובר 222 לפני המנין הנהוג; ונמצא שאם נשבש את המספר 573, תהיה גלות שומרון בשנת 696 וגלות בבל בשנת 561 לפני המנין הזה מאֻחרות כ״ה שנה מן הראוי (כי גלות בבל היתה בשנת 586); ואם נשבש את המספר 338, תפול גלות שומרון בשנת 796 וגלות בבל בשנת 661, מֻקדמות ע״ה שנה. חבולסון, כאשר ראינו, תפס בדרך הראשון, שירר מכריע הדבר, להפך, מפני שהוא מוצא יתרון כזה של שבעים שנה גם אצל דניאל, החושב מגלות בבל עד נצחונם של חשמונאים שָׁבוּעִים שִׁבְעִים (עַיֵּן שירֶר, ח״ב, הוצאה רביעית, צד 276 וצד 474). חכמים אחרים, שאינם רוצים ליחס לדמיטריוס טעיות גדולות כאלה, מתקנים גם את שם המלך. החכם גרֶץ, המשבש את המספר 338, מגיה תלמי השביעי, שמלך בשנת 145 (עַיֵּן מאָנאטסשריפט, שנת 1877, צד 68), והחכם פרידנטהאל, המשבש את המספר 573, מגיה תלמי השלישי (TOYTPITOY תמורת TETAPTOY), שמלך בשנת 246 לפני המנין הנהוג (העלעניסטישע סטודיען, I, 62), ועל המספר 128 שנה, שבין גלות ראשונה לשניה, ראוי להעיר, שהכַּוָּנה בו לזמן עלות סנחרב על ירושלים ובִזַּת אוצרות ההיכל, כי כאשר הראה פרידֶנטהאל — המלה היְוָנית, שנשתמש בה דמיטריוס, מורה לא רק על הובלת בעלי־חיים בשבי, כי אם גם על בזת דברים שאין בהם רוח חיים (וכמו שכך הדבר במלת „גלה" בעברית), ושני המספּרים קכ״ח וקל״ה מכֻוָּנים בקרוב שנה או שְׁנָתַיִם לַמִּסְפָּר במקרא בספר מלכים.

השערת פרידנטהאל קרובה לאמת יותר מכל אשר היו לפניו, ולפי תקוניו יעלו חשבונות דמיטריוס יפה: גלות שומרון בשנת 719, וגלות בבל בשנת 584, בהבדל מועט של שתי שנים.

למעלה, הנה נמצאו לנו ידים מוכיחות, שהיו רגילים למנות שנות החרבן מתשעה באב, שבו היו רגילים להכריז בבתי־כנסיות, כמה שנים עברו מחרבן הבית, כאשר מצאנו את המנהג הזה עוד היום אצל יהודי תימן (עַיֵן למעלה) וכאשר אנו יודעים מדברי בעל כפתור ופרח (פ׳ נ״א), שבימיו (בתחלת המחצה השנית מן המאה הראשונה לאלף שלנו) היה מנהג זה פשוט בארץ־ישראל.

בתוספתא תחלת פרה (בהוצאת צוקרמנדל, ובדפוסים אחרים בטעות בסוף נגעים) אמרו: „כבשים בני שנה האמורין בתורה שס״ה יום כנגד ימות החמה, דברי רבי [1]), וחכמים אומרים מאחד בניסן לאחד בניסן ומתשעה באב לתשעה באב״. כַּוָּנַת סוף המאמר פשוטה, שהשנים הן שנות לבנה ונמנות מיום ליום. אבל תפסו למשל אחד בניסן ותשעה באב, מפני שמהם היו מונים את השנים בתאריכים שהיו נוהגים בארץ־ישראל: הראשון היה להם ראש השנה לשטרות (למלכים) [2]) ולבריאת עולם, והשני למנין שנות חרבן.

שנינו בסדר־עולם (תחלת פכ״ח): „ובשנת שתים למלכות נבוכדנאצר וגו׳. אפשר לומר כן? אלא שְׁמֹנֶה הכתוב שָׁנִים [3]) לחרבן הבית, וחדשים לחרבן הבית. וכן הוא אומר, ויהי בשלשים ושבע שנה לגלות יהויכין מלך יהודה, בשנים עשר חדש, בעשרים וחמשה לחדש (ירמיה נ״ב), ובמקרא אחר הוא אומר: בעשרים ושבעה״ (סוף מ״ב) וכו׳, והדברים אינם אלא תמוהים, כי מן המקרא, שהביא בעל סדר־עולם לראיה, אין אנו שומעים אלא שמנה הכתוב לגלות יהויכין (שאף יחזקאל מונה לו בכל ספרו), אבל לא לחרבן הבית, שהיה י״א שנה אחרי־כן, בימי צדקיהו! ועוד — מה־זה שאמר: „וחדשים לחרבן הבית״? אולם אם נעבור על־פני כל המקרא, לא נמצא שמנו לחרבן אלא פעם אחת, והוא ביחזקאל (סמן מ): „בעשרים וחמש שנה לגלותנו, בראש השנה בעשור לחדש, בארבע עשרה שנה אחר אשר הֻכתה העיר״. ורק את המקרא הזה יכול היה בעל סדר־עולם להביא ראיה לדבריו; והדבר קרוב מאד בעיני, שכך עשה באמת, אלא שאחר המלים „וכן הוא אומר״ נשמט המקרא ביחזקאל שהבאנו, ויש להוסיפו בס״ע. והמקרא ויהי בשלשים ושבע שנה וגו׳ לא הובא כלל לראיה, שמנה הכתוב לחרבן הבית, אלא מתחיל ממנין ענין חדש, שבעל סדר־עולם משתדל לַיַשב בו את הסתירה שנמצאה במספר היום בין ספר מלכים וירמיה (עַיֵן בס״ע). את המקרא בראש השנה בעשור לחדש, שכבר שאלו עליו בתלמוד: „איזו שנה שראש השנה שלה בעשור לחדש״ (ערכין, י״ב, א), הביא בעל סדר־עולם במקום אחר (פ׳ י״א) לראיה לשיטתו

---

[1]) מחלֹקת כזו מצאנו גם לענין בתי ערי־חומה, שרבי אומר: שנה תמימה שס״ה יום כמנין שנות החמה, וחכמים אומרים: י״ב חדש מיום ליום (תורת כהנים, פ׳ בהר; ערכין, דף ל״א).

[2]) מן הטעם הזה אמרו גם במקום אחר: שטר שזמנו כתוב באחד בניסן (תוספתא, מכות, פ״א; סנהדרין, ל״ב, א).

[3]) לפנינו בסדר־עולם „שתים״, וטעות היא, ובילקוט: „אלא בשנת שתים לחרבן הבית, שמנה הכתוב שנים לחרבן הבית וחדשים לחרבן הבית״.

שבא בה בקשר עם חבולסון, ובין שנת תרכ״ב, שאז היתה התחלת התאריך לגלותנו קצובה ועומדת אצלו לפי שיטתו של חבולסון בשנת 696 לפני המנין הנהוג (עַיֵּן דבריו ב„הכרמל״, ש״ב, צד 315).

התאריך לגלות שומרון, כאשר ראינו, לא היה ולא נברא, וכמוהו כתאריך הקדום ליצירה, שיחס אב״ן רש״ף ליהודי קרים הקדמונים, שניהם בדוים מלבו; אבל מה משפט שלש המצבות הראשונות, שנזכרה בהן מלת לגלותנו סתם? אלו לא היה לנו דבר עם איש אשר עשה את מלאכת הזיוף והרמיה לאומנותו ומשלח־ידו, הייתי נוטה לפרש מלת לגלותנו על גלות אחרונה של טיטוס, ולאמר, שהיו יושבי־קרים מונים בתחלה את שנותיהם לחרבן בית שני, ושעברו ממנו אחר־כך למנות לבריאת עולם, כאשר ראינו כזאת אצל יושבי ארץ־ישראל ואיטליה, שבפרק המכֻוָּן לזמני המצבות האלה היו מונים לחרבן ואחר־כך חזרו למנות למנינים אחרים. ועל־פי־זה אפשר לפרש את הלשון „עת ישועת ישראל״, שהיו מצפים אז ביחוד לביאת המשיח, אולי על יסוד הקץ האמור בדניאל (ח, י״ד): עד ערב בקר אלפים ושלש מאות; ואם נחשב יום לשנה, יעלו לאלף וק״ן שנה. נבואה זו נאמרה לדניאל בשנת שלש לבלשאצר, עשרים שנה לפני בנין בית שני; הוסף עליהן ת״כ שנה שעמד הבית ותש״ב שלאחר חֻרבנו, הרי אלף וקמ״ב שנה, שאינן חסרות אלא מספר מועט עד מלאת אלף וק״ן שנה[1].

ו. מאיזה פרק בשנה התחיל התאריך? נשאר לנו עוד לחקור ולדעת, מאיזה פרק בשנה יחל מנין שנות החרבן? התשובה על השאלה הזאת נראית פשוטה מאד. וכשם שמנין שנות הבריאה, אף־על־פי שלפי דעת רב חכמי ישראל נברא העולם בניסן, אינו נמנה אלא מתשרי, כך שנות החרבן, אף־על־פי שחרב הבית באב, אינן נחשבות אלא מתשרי[2]; וכשם שבתאריך הראשון יש מתחילים מנין שנות העולם מתשרי שקדם לבריאה, ויש שמאחרים למנותן מתשרי שלאחריה, כך במנין שנות החרבן,— שהיה לדעת רבים באב שנת תתכ״ט, — יש שהקדימו לחשבו מתשרי של שנת ג״א תתכ״ט, ויש שאחרוהו עד תשרי של ג״א תת״ל. אבל כנגד סברה זו, שכבר העירותי עליה

---

[1]) במאסף הצרפתי R. d. E. I. XLIV, p. 238 נדפס מכתב חכמי רינוס אל חכמי הישיבה בירושלים בשנת דתש״ך לב״ע ובמרוצת דבריהם ישאלו על ביאת המשיח, שכפי השמועות שהגיעו אליהם קרוב הקץ לבוא. ואולי גם הקץ הזה נוסד על מקרא אחר שבסוף דניאל: ימים אלף ושלש מאות ושלשים וחמשה. נבואה זו נאמרה בשנת שלש לכורש, בשנת ג״א שצ״ב ליצירה לחשבון בעל סדר־עולם, ונמצא כלים בשנת ד״א תשכ״ז. וידוע, כי על־פי המקרא שקדם שם בספר דניאל: ימים אלף מאתים ותשעים — על־ידי הוספת מספר זה על שנת החרבן ג״א תתכ״ח — הוציא רבי אברהם בר חייא הנשיא ואחריו הרמב״ן (בפרוש התורה לפסוק ויכְלו) ואחרים חשבון הקץ לשנת ה״א קי״ח, עד אשר נעשתה למלה: בשנת קי״ח יבוא משיח (עַיֵּן מאור־עינים, פמ״ג).

[2]) רבנו תם בספר־הישר (סמן תצ״ב) מחליט מסברתו בלבד, שהיו מונים לחרבן מניסן, כדרך שמונים למלכי ישראל, והוא בעצמו לענין שמטה מונה שנות החרבן מתשרי.

ועזרא, הקורא לפני העם בתורה בשנים בתשרי ומזהירם על חג־הסכות, אינו מזכיר אף במלה אחת את יום־הכפורים, ותחתיו מצאנו את העם מתענים בכ"ד לחדש (נחמיה, סוף סמן ח ותחלת סמן ט), וכבר האריך בזה הר"ר דוד הופמאן (לעוויטיקוס, 276—254, II). והנה בא המבקר וֶלְהוֹיזֶן, ובתקעו יתדותיו במקרא שאנו דנים עליו ובמקרא אחר: „וכן תעשה בשבעה בחדש (שהוא קורא עם השבעים: בשביעי באחד לחדש,—אף־על־פי שכל הענין מדבר בניסן) וגו' וכפרתם את הבית" (יחזקאל, מ"ה, כ), הוא מגלה עמֻקות חדשות מני־חשך שבימי יחזקאל היה אחד בתשרי יום־כפורים, והעשירי בו ראש־השנה, ורק בזמן מאֻחר יותר, בספר ויקרא, נעשה אחד בתשרי לראש־השנה, ועשירי בו ליום־כפור (עיֵן בספרו פראלעגאמענא צור געשיכטע ישראל'ס, ברלין, 1905, צד 105); ור"ד הופמאן מתאמץ לבטל טענות מבקרים אלה, ובין יתר ראיותיו הוא מביא את המקרא „בראש השנה בעשור לחדש", שהוא מפרשו על יום־כפור. אולם אחר שידענו, כי עוד חכמי המשנה השכילו לפרש את הכתוב הזה כפשוטו על חדש אב, הנה ראיתו זו נופלת מאליה, אבל יחד עם הפרוש הנכון הזה ימוט היסוד, אשר דמה וֶלְהוֹיזֶן לבנות עליו את השערתו הנפלאה—ונפלה ולא תוסיף קום.

כשנגלה לי הפרוש הנכון והפשוט הזה במקרא, שכבר נתלבטו בו כל־כך מימי חכמי התלמוד ועד־הנה, שמחתי עליו שמחה גדולה, והייתי תמה, שלא עמד עליו אחד ממפרשי המקרא בישראל ובעמים [1]. אבל כאשר הרביתי לחפש, מצאתי, שכבר קדמני בו אחד מן המפרשים הקדמונים ממחברי הקראים, הוא ר' יעקב ב"ר ראובן בספר העושר, שכתב בפרושו ליחזקאל כלשון הזה: „בראש השנה, יש אומרים הוא ניסן. דבר אחר, הוא עשירי בחדש אב, שבאותו יום נשרף המקדש [2]). ובאותו היום הראהו בנין הבית, ולכן נהגו ישראל לקרוא

[1]) אחד מגדולי חכמי־הפשט בצרפת, שיצאו מבית־מדרשו של רש"י ותלמידיו, רבי אליעזר מבלגנצי, אומר בפרושו ליחזקאל על המקרא הזה: „רבותינו דרשו בערכין מה שדרשו ואינו לפי פשוטו, אלא כל מקום שמנה בספר הזה שני גלותו מונה החדש ובכמה בחדש לבד אם עמד באותו חדש עצמו... וכאן שלא מנה למעלה שום חדש, צריך להזכירו, והוא איננו מזכיר אלא השנה והיום, אלא ודאי בראש השנה הוא החדש — ותדע שאומר אחריו בעשור לחדש, ואם לא נזכר החדש בכתוב על איזה חדש אומר בעשור לחדש. מעתה יכולנו לומר שהוא ניסן, שאף הוא ראש השנה ראשון לחדשי השנה, והרי הוא כאלו אומר בראשון או חדש אחר, שהוא ראש השנה למנין שני הגלות". די היה להרב לעשות פסיעה קלה לחלאה ולכנות את „החדש האחר" הזה בשם אב, כדי לפגוע באמת.

[2]) אל הפרוש הזה יכַון ההדסי (אשכול הכפר, ס' קכ"ז), באמרו על „שבועים שבעים" או ת"ך שנה שבין חרבן בית ראשון לשני, שהם מעת אל עת נמנים, מחדש אב מעשרה בו ככתוב ביחזקאל „בעשרים וחמש לגלותנו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר אשר הֻכתה העיר וגו'", ועיֵן גם בספר „גן עדן" (ענין שמטה ויובל, פ"א) ובאדרת אליהו" (שם בפ"ג).

במנין שמטין ויובלות, שלא התחיל אלא לאחר י״ד שנה של כבוש וחלוק, ושׁשנת י״ד לאחר חרבן הבית היתה שנת יובל (עַיֵּן שם). אבל סוף־סוף ראיה זו אינה אלא דרשה, ומכֻוֶּנֶת לשיטת האומרים, ששנת היובל אינה מן המנין, ויש לנו רשות להטיל ספק, אם כך פרש לו את המקרא רבי יהודה, האומר, ששנת חמשים עולה לכאן ולכאן [1]. לְעֻמַּת זה הבין בעל הספר את המקרא הזה כאן לפי עָקָר פשוטו, שנבואה זו נאמרה ליחזקאל בעצם היום שנשרף בו ההיכל, „בראש השנה״, כלומר, בראש שנת ארבע־עשרה לחרבנו, „ב ע ש ו ר ל ח ד ש״ ה ח מ י ש י שבו שרף נבוזראדן את בית ה׳ (עַיֵּן ירמיה, נ״ב, י״ד); ובעת אשר ישב הנביא שומם ומתאבל על שבר בת־עמו ושרפת בית אלהיו, והנה נחה עליו הרוח, וירא בחזון, כי עוד ישובו בנים לגבולם וארמון על משפטו ישב. מן המקרא הזה הוציא בעל סדר־עולם משפט צדק, שלא רק ש נ י ם (שנת יד) מונים לחרבן, אלא אף ח ד ש י ם מונים למנין הזה, שהרי הכתוב קורא לעשרה באב בשם „ראש השנה״. פרוש המקרא הזה, שעמדתי עליו רק מתוך עיוני ב ס ד ר ־ ע ו ל ם, יוצא באמת גם מעצמו מדרך סגנונו של הנביא בציון הזמנים. יחזקאל מונה שנותיו לגלות יהויכין, שהזכיר בתחלת ספרו (א, ב), שהיה נהוג בין הגולים, ולכן יזכיר אחרי־כן את המנין הזה סתם מבלי להוסיף עליו כל סמן, חוץ ממקום אחד (ל״ג, כ״א) בבוא אליו הפליט לאמר הֻכְּתָה העיר, ולא היה אז מן הנמנע, שיתחילו למנות לגלות זו החדשה ולחרבן הבית, ולכן אפשר שהוסיף לפרש „לגלותנו״, אבל המנין לחרבן לא נתקבל בין הגולים, והנביא מוסיף למנות את השנים כדרכו סתם בעשרים ושבע שנה (כ״א, י״ז), מבלי לצרף אל מנינו גם את המנין לחרבן הבית, ורק במקום הזה בנבואתו על בנין בית־המקדש הוא מוסיף על המנין „לגלותנו״ גם את שנות החרבן, כדי להעיר את אזן שומעיו על הדבר הנפלא, שבאה לו נבואה זו על־דבר בנין היכל ה׳ בעצם היום אשר בו נשרף לפני ארבע־עשרה שנה בראש־השנה בעשרה לחדש אב.

מן המקרא הזה „בראש השנה בעשור לחדש״, שכפי אשר ראינו פֵּרשוהו עוד בזמן קדום על יום־כפורים, דִּמּוּ חכמי בקרת־המקרא בימים האחרונים להוכיח, שיום־כפורים מוּצָאוֹ מזמן מְאֻחָר. עוד בימי הדור שעבר החלו כמה מבקרים לפקפק בקדמות יום־הכפורים, שלא נזכר אלא בספר ויקרא, וקצתם אמרו להוכיח מן הכתובים, שלא היה נוהג לפנים בישראל, כי את שני השבועות התיכונים שבתשרי, שיום־כפור היה במספָּרם, עשה שלמה לימי־חג (דהי״ב, ז, י)—

---

[1]) התלמוד (ערכין, י״ב, ב), הרוצה לְקַיֵּם את דברי המסורה, שבית ראשון חרב במוצאי שביעית, גם עם שיטת רבי יהודה במנין יובלות, חושב לאפשר, שמגלות עשרת השבטים עד שבא ירמיהו והחזירם חדלו למנות ליובלות, והתחילו למנות מנין חדש משנת י״ח ליאשיהו— „הנך שני דאגלינהו סנחריב (שלמנאסר) לא קא חשיב״; אבל הלשון: „שאם אי אתה אומר כן, נמצא בית חרב בתחלת יובל״ מוכיח, שכל־זה הוא אך לשיטת חכמים. וכבר העירו בתוספות (ד״ה הנך), דההיא ברייתא אתיא כרבנן. עַיֵּן שם.

א. ש. הֶרשבֶּרג

התַגְלִית של האַפִּיפּוּרין בּיֵב וּבסְוֵנֵה

לגולה שבמצרים היתה בכל ימי הבית השני השפעה גדולה על התפתחות החיים המדינים והתרבותים של היהודים והיהדות בארץ־ישראל, וכמעט שהיתה שָׁוה בערכה זה אל הגולה שבבבל, אבל בבחינה אחרת לגמרי: הגולה שבבבל נצרה מכל־משמר את המסורה העברית והיתה עצם מעצמי היהדות המקורית שנשתמרה בה בטהרתה, אחרי כי לא היתה צפויה להשפעות ולפעֻלות חיצונות; ולא לבד שיצאה ממנה תנועת התחיה של שיבת בנים לגבולם בימי עזרא־נחמיה, אלא גם לא פסקה במדה גדולה בכל ימי הבית השני והיתה בכל התקופה ההיא בית־האוצר להמציא כחות חָמרים ורוחנים למרכז היהדות בארץ־ישראל, ועל־כן לא נודע כמעט מאומה על־דבר חייהם ומעשיהם לעצמם במשך הימים ההם, אחרי כי נבלעו בתוך החיים הכלליים של העם כלו בארץ מכורתו ומולדתו והיו נטפלים אליהם, ורק אחרי שפסקו החיים האלה הולכים ונבלטים, מֻרגשים ונִכָּרים החיים המיֻחדים של היהודים בבבל. באותה שעה היתה הגולה שבמצרים מתחלתה חטיבה מיֻחדה לעצמה, חייהם ומעשיהם לא נבלעו בתוך חיי העם כלו בארצו, אלא, אדרבה, התאמצו מראשיתם ליסד להם בָּמות בפני־עצמם במקדשים מיֻחדים ובעבודות־כהנים מיֻחדות; הם לא היו על־כן לשומרי משמרת המסורה, לאמר, לא התיחדו בזה, ואדרבה, השתדלו למַזֵּג ולהרכיב מסורה זו ביסודי התרבות של סביבתם הקרובה ולא היו על־כן רק סניף טפל אל גזע היהדות בארצה כַּגולה בבבל, ולפיכך מצאה ההלניות מימי אלכסנדר מוקדון ואילך את שעריה של היהדות המצרית פתוחים לפניה להכנס בה בלי מעצור ומפריע.

תולדות המזיגות וההרכבות האלה היו יצירות נכבדות וערכים חדשים, אשר ביחד נקראו בשם „היהדות ההלנית". הן אמנם הרבה נטלה היהדות מתחת ידי ההלניות, ביחוד מידי ההלניות הסורית, כשיצאה זאת לתרבות רעה וילדה את התנועה ההלניסטית בארץ־ישראל, אבל אותה ההלניות, ביחוד המצרית, היא שהכניסה את יפיותו של יפת באהלי שם וַתְּקַשֵּׁט וַתְּיַפֶּה את היהדות למען אשר תמצא חן בעיני כל העמים והלשונות ולחבבה עליהם. היהדות האלכסנדרונית או ההלנית בתְקונה היא היתה אפוא הסרסרת הראשונה בין ישראל לעמי המערב והיא שעשתה הרבה נפשות לדת־ישראל בכל העולם, ועל־כן נכבדה מאד חקירת

נחמות באותו היום לפנות ערב, ויש אומרים, בראש השנה הוא חדש תשרי; והאמצעי עיקר". אבל כאשר אנו רואים מדברי סדר־עולם, כבר קדמוהו רבנן בפרוש הזה.

דברים אלה מספיקים לדעתי להוכיח, שהיו מונים שנות החרבן במקרא מעשירי באב, ואחר חרבן טיטוס מתשעה בו.

ואולי זו היא כַּוָּנת הרמב"ם (הל' שמטה ויובל, פ"י, ה"ב, ובתשובותיו סמן קע"ב), שאמר: „שנה שחרב בה הבית באחרונה, שהתחילה מתשרי שאחר החרבן כשני חדשים— שהרי מתשרי הוא המנין לשמיטין וליובלות— אותה שנה מוצאי שביעית היתה". הלשון הזה סתום וקשה מאד, כמו שכל עָקר פרושו בענין זה קשה ורחוק. אפשר שכַּוָּנתו לאמר, שהלשון „שנה שחרב בה הבית" שוה בענינו לשנה ראשונה לחרבן, שהתחילה כשני חדשים אחר־כך. אבל אפשר גם־כן, שרצונו לומר, ששנה שחרב בה הבית, אם נחשבנה מיום ליום, מתשעה באב לתשעה באב, ושתחלתה לענין שמטין ויובלות מתשרי שאחר החרבן — היתה במעט כֻּלה במוצאי שביעית, כי רק כשני חדשים ממנה, מאב עד תשרי, חלו בשביעית עצמה. וכך מָטין דברי הרב בעל „כסף משנה".

על־פי הנחה זו, שבמקומות שהיו מונים לחרבן הבית במעשה, היו חושבים את התחלת המנין מתשעה באב, תתישב לנו הסתירה שמצאנו למעלה במצבות איטליה, שאחת מהן מונה את התחלת התאריך משנת ג"א תת"ל, והשנית נראית כאלו היא מונה את התאריך משנת ג"א תתכ"ט. אמנם כן, הבדל שנה אחת בשנות החרבן מצאנו במרוצת דברינו אצל מחברים שונים; אבל מחברים אלה היו במקומות שלא היה התאריך לחרבן נוהג שם במעשה, והוציאוהו מדעתם מתוך תאריכים אחרים שהיו נהוגים במקומם, ולכן יש שלא שמו על לבם, ששנת החרבן משתנה עם חלוף החשבון שבין בני מזרח ובני מערב במנין שנות הבריאה, ויש שבאו לכלל טעות בדרכים אחרים. אבל זרות משנה כזו, שבמקום אחד, שתאריך החרבן היה נוהג במעשה, יחשבו השנים לפי שני חשבונות שונים בפרק אחד — זמני שתי המצבות נבדלים זה מזה רק בחמש שנים — זה הוא דבר, שקשה להעלותו על הדעת, ולכן נוטה אני להאמין, שהמצבה השנית, שכתוב עליה: „בשנת ארבעת אלפים וחמש מאות ושמונים ושבע שנה לבריאת עולם, שבע מאות וחמשים ותשע שנה לחרבן בית המקדש", זמנה נופל בחדש אב או אלול שנת ד"א תקפ"ז, שכבר נכנסה שנת תשנ"ט לחרבן מתשעה באב שעבר, אבל לא נתחדשה עוד שנה חדשה לבריאת עולם עד תשרי של שנת ד"א תקפ"ח.

אם נכונה השערתי, אז יצא לנו ממנה, שבארץ איטליה היו סוברים שחרבן הבית היה באב שנת ג"א תתכ"ט, כדעת הרמב"ם ויהודי תימן; אם אמנם, כאשר הוכחנו למעלה, לא חרב אלא באב שנת ג"א תת"ל לחשבוננו.

(סוף יבוא).

גם נתוספו עליו משארית יהודה בימי ירמיהו. יותר לא שמענו על־אודותיו מאומה—זיש אשר חשבו על־כן, כי התבוללו יהודי מצרים בעמים, אחרי כי לא נודע מהם דבר עוד, לא רק בימי ממשלת מלכי מצרים, אלא גם במשך שתי מאות שנה, אשר עמדה מצרים ביחד עם ארץ־ישראל ובבל תחת ממשלת פרס עד ימי אלכסנדר מוקדון ויורשיו. אולם הִתְגַּלּות עלי האפיפורין 1) בכתב אשורי ובשפת ארמית, אשר נמצאו בשנת תר״ד בראשונה בסְוֵנֵה (אַסוּאַן) הנזכרת בפי יחזקאל (כ״ט, י; ל, ו) ואחרי־כן בשנות תרנ״ו—תרנ״ח על־ידי חפירות באי הנילוס אֶלִיפַנְטִיָה אשר ממולה, אשר נקרא לפנים בשם „יֵב״ (פִיל בלשון מצרית ועל־כן נקרא בשם אליפנטיה), הפתיעה את כל החוקרים 2) בידיעותיה הנכבדות על־דבר ישובי יהודים במקומות ההם עוד הרבה מלפני זמן חרבן הבית הראשון ועל־דבר מעמדם וסדרי חייהם בתקופת שיבת הגולה מבבל לארץ־ישראל.

אי הנילוס יֵב נמצא בגבול דרום־מצרים ממול כוש במרחק של תתר״נ קילומטר בקֵרוב מאלכסנדריה; ובגלל ערכו התכסיסי הנכבד, בהיותו מקום גבול טבעי של מצרים, היה מִבְצר במבצר חזק עוד בתקופה המצרית וגם אחרי־כן בתקופות הפרסית, היונית והרומאית. גם סְוֵנֵה אשר ממולו היתה מקום מבצר לחוף הנילוס אשר ממולה. בשני המקומות האלה הושיבו, כנראה, את היהודים מראשיתם עוד מלכי מצרים למטרה צבאית, כדי לשמור על הגבול. האי יֵב מתנשא עד לגֹבה ששים רגל מהנהר. עוד היום הוא מצטַיֵּן בתנובתו הגדולה. על־פי מעמדו הגיאוגרפי התפתח לעיר־מסחר נכבדה, כי רק עד האי הזה יכלו המצרים להגיע באניותיהם, אבל פה מְכרחים היו להעביר את סחורותיהם אל אניות קטנות או אל החוף לממכר בו, וכן כנגד זה לא יכלו גם הנובים להגיע הֵנה באניותיהם הקלות ועל־ידי־זה התפתח בה המסחר בין מצרים ונובִיה, המצרים מכרו בה את פרי תעשיותיהם והנובִים את תוצאות ארצם הפראית בטבעה, כמו: שִני פיל, עורות חיות, כלי־זין, זהב נוביה הנודע וכיוצא בהם וגם עבדים (ערמאן, אֶגיפטען אונד

1) פאפירוס בלע״ז. הוא עָלֶה, אשר שמש בימי־קדם לכתיבה ונעשה מלב שיח־הפאפירוס, שנחתך לקוים דקים שהֻנחו ישר זה בצד זה ובאלכסון זה על גב זה וגכבשו יחדו כשהם לחים ורטֻבים עד שנעשו חתיכה אחת. במשנה נזכר בין שלשה מיני פנקסאות גם הפנקס שנעשה מן העלים האלה ונקראו בפיהם בשם אפיפורין (כלים, כ״ד, ז) וכן פרש באמת הרימ״ז ב„בייטראֶגע״, ח״א, 65. לוי במלונו התלמודי דחה את פרושו בלי כל יסוד.

2) על־דבר עלי האפיפורין האלה כבר נמצאת ספרות שלמה בשפות הלועזיות, אבל בעברית עסקו בהם רק מעט: הד״ר ש. דייכס ב„השלח״, כרך י״ז, חוברות א—ה; כרך כ״ו, חוברת ג; דוד כהנא, שם, כרך כ״ב, ו; הד״ר שלמה יַמפול ב„העולם״, שנה חמישית, גליון 45; שנה ששית, גליון א, ד. אנכי השתמשתי ביחוד בספרו של אונגנאד „אראמעאישע פאפירים אויס עלעפאנטינע״, 1911, ובחוברותיו של פרופ. ד״ר שטאֶרק, שיצאו בהוצאת ליטצמאן, בוֹן. יתר המקורים מובאים בפנים.

דברי ימי הגולה במצרים לידיעת דברי ימי עם ישראל בכלל ולידיעת דברי ימי תרבותו בפרט.

אמנם הגולה במצרים היא עתיקה מאד וכבירה לימים הרבה מהגולה שבבבל, ראשיתה מגעת עד ימי קדם, בימי הבית הראשון. עוד ישעיהו הנביא הקדים להִנבא על שיבת נדחי ישראל במצרים אל ארצם (ישעיה, כ״ז, י״ז) ומצא מקום לרעיונו על־דבר התפשטות היהדות בעולם גם במצרים, באמרו: „ביום ההוא יהיו חמש ערים מדברות שפת כנען ונשבעות לה׳ צבאות, עיר ההרס יֵאָמר לאחת, ביום ההוא יהיה מזבח לה׳ בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה׳ והיה לאות ולעֵד לה׳ צבאות בארץ מצרים" (שם, י״ט, י״ח—כ). אחריו מזכיר גם זכריה (י, י): „והֲשִׁבותים מארץ מצרים", וכן ירמיה (כ״ד, ח): „את הישבים בארץ מצרים". הישובים הללו נוסדו במצרים, כפי שאפשר היה לשפוט עד־היום, בתקופות שונות ובסבות שונות. יש אשר באו שמה בימי הברית בין מלכי ישראל ויהודה ובין מלכי מצרים, ויש אשר נדדו שמה מפני המבוכות בארצם, ויש שהלכו שמה בשבי, כמו על־ידי פרעה נכה, אשר בודאי לקח ביחד עם יהואחז גם שבי מיהודה (מל״ב, כ״ג ל״ב; דבהי״ב, ל״ו, ד). אולם דעת תורת־משה היתה מתנגדת אל ישוב קבוע של יהודים במצרים וגם היתה מאַימת על ישראל בשיבתו אליה (שמות, י״ד, י״ד; דברים, י״ז, ט״ז [1]; כ״ח, ס״ח; ל״ג, ט״ז, ועַיֵּן הושע, ט, ו) משום תרבותה, אשר אף כי היתה אז נכבדה מאד, אבל רק בכשרון המעשה, אולם ברוחניותה היתה מתנגדת, כנראה, נגוד גמור לתרבות היהדות. מאותו טעם התנגד גם ירמיהו הנביא להתישבות שארית יהודה במצרים בתוך ישובי היהודים שבמגדל, בתחפנחס, בנף ובארץ פתרס (ירמיה, מ״ד, א) והעיד בהם בשם ה׳, שלא יבואו שמה (שם, מ״ב, ט״ו— כ״ב), אולם כל דבריו ואִיומיו היו לשוא, כי לקחו גם אותו ואת ברוך בן־נריה תלמידו אתם ויתישבו בתחפנחס (שם, מ״ג, ד—ז), גם בפתרס (שם, מ״ד, ט״ו), כי היו, כנראה, מקומות ישוב של יהודים גם מקדם, ועל־כן בחרו בהם למקומות מושב להם; בהתישבם שם הוסיפו הנשים לקטר לאלהים אחרים וַיוכח ירמיהו את דרכם על פניהם, אבל הם השיבו לו דברים עזים וקשים כאנשים העומדים על דעותיהם הנוטות לאלילות (שם, מ״ד).

מפי ישעיהו, ירמיהו וזכריה שמענו אפוא על־דבר ישוב נכבד של יהודים במצרים בימי הבית הראשון, ישוב שהיה קבוע בה עוד לפני זמנם.

---

1) עדואַרד מַאיֶר במחברתו „דאַס פאַפירוּספוּנד אין עלעפאנטינא", ליפציג, 1917, עמוד 34, אמר, כי המקום הבלתי־מבאר כמעט עד־היום בדברים י״ז, א: „רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס" מתברר עתה על־ידי האפיפורין, אחרי כי מלכי ישראל שלחו למצרים חַילים ומשם הביאו סוסים. אבל הלא נמצא עוד מקדם הרבה במלכים־א, י, כ״ח: „ומוצא הסוסים אשר לשלמה ממצרים"! ובכלל אם אפשר להשיג סוסים במחיר ח י ל י ם, למה־זה לא יכלו להשיג גם במחיר כסף?

הבית הראשון; בשנת תר״ו לח״ה – העליה הראשונה של שבי הגולה; בשנת תקפ״ד לח״ה – חנוך בית־המקדש; בשנת תקכ״ז לח״ה – עלית עזרא; בשנת תקי״ד לח״ה – עלית נחמיה.

על־פי הכתבות הארמיות האלה נודע לנו, כי מלבד הקהלות הנכבדות בשני המקומות האלה נמצאו מִכְּוָן לדברי ירמיהו (מ״ד, א) עוד מושבות של יהודים במצרים גם מחוץ לגלילות הגבול הדרומי הזה, כמו בנא (טַהְבֵּן), במְנְפִּי (מֶמְפִיס) ובאבוט (אַבִידוֹס). ועוד לפני לכידת מצרים בידי כַּנְבּוּזִי (קַמְבֶּזֶס – תקצ״ד לח״ה) נמצא בְּיֵב בית־מקדש ומזבח לאלהי ישראל, אשר נקרא בלשונם בשם: „אֱגוּרָא זִי יהוּ אֱלָהָא זִי בְּיֵב בִּירְתָא״ (אפיפורין ו, שורה ט) 1). גגו היה מצֻפּה קורות ארז, עמודיו היו אבן וחמשה שערים בו של אבני פְּסוּל ודלתות עץ עם צירי נחשת והמזרקים לפני המזבח היו של זהב וכסף 2). בית־המקדש הזה נחרב בשנת ארבע־עשרה שנה לדריוש השני (ת״פ לח״ה) במזמת כהני האליל חְנוּב (או חנום) של תושבי יֵב אשר עשו „הֲמוֹנִית״, כנראה, מרידה בממשלת פרס, שהחילים היהודים היו נאמנים לה ועל־כן היו שנואים על המצרים, והתקשרו המצרים עם „וידרנג״ שר־המבצר (פרתרך), אשר שלח אגרת אל „נפן״ בנו, רב החיל במבצר סְוֵנֵה (בסוֵן בירתא), ויבוא עם חיל מצרים ואחרים לבירת יֵב ויחריבו את מקדש היהודים. אחר־כך נתפס וידרנג זה בחטאו והיהודים ראו נקם בשונאם זה, כמו שהם אומרים בבקשתם אל בַּגּוֹהִי פחת יהודה, אשר הגישו אליו בשנת י״ז לדריוש בחדש מרחשון, לאמר: וּמְצַלַּיִן ליהו מָרֵא שְׁמַיָּא זי החוין בוידרנג זך (והיינו מתפללים ליהו אדון השמים אשר הראנו בוידרנג זה) כַּלְבַיָּא הַנְפִּקוּ כְּבָלָא מִן רַגְלוֹהִי (הכלבים הוציאו את הכבלים מרגליו 3); וכן הם מספרים בה: אַף קֳדָמַת זְנָה בְּעִדָּן זִי זָא בְּאִישְׁתָא עֲבִיד לַן אִגְּרָה שְׁלַחַן מָרָאן וְעַל יְהוֹחָנָן כָּהֲנָא רַבָּא וּכְנָוָתֵהּ כָּהֲנַיָּא זִי בִירוּשְׁלֶם וְעַל אוֹסְתָן אֲחוּהִי זִי עֲנָנִי וְחֹרֵי יְהוּדָיֵא אִגְּרָה חֲדָה לָא שְׁלַחוּ עֲלַיִן (אף מקדם לזה, בעת שנעשתה לנו הרעה הזאת, אגרת שלחנו לאדוננו ואל יהוחנן הכהן הגדול

---

1) כל התעודות מסֻמנות במספרים כפי רשימותיו של סאכוי ורק עשר התעודות של משפחת מחסיה מסֻמנות באותיות האלפא־ביתא מן A עד K.

2) הפרופ. שטארק מעיר בצדק במחברתו „אלטע אונד נייע אראמעישע פאפירי״, עמוד 26: כנראה מכאן, היה בית־המקדש הזה בנין איתן של תפארת נכבדה, ובזה נופלים כל הנסיונות להקדים את זמן פולחן היהודים ביב לפני חבור הספר דברים כדי להביא על־ידי־זה הוכחה חדשה על אחור זמן תולדת הכהנה; ליהודים במצרים העליונה היה נודע בודאי הספר תורת־כהנים, כמו־כן הספר דברים ויתר ספרי כתבי־הקדש, אבל הפקֻדה, הנתנת בדברים בדבר אחדות הפולחן במקום מרכזי, אינה נוגעת למקומות האלה. הבנין הזה מעיד על יהודי יֵב, כי היו אמיצים בדתם ומעמדם החמרי היה טוב עד כדי להוציא הוצאות גדולות על בנין כזה.

3) לאמר: הכלבים, אשר השליכו אליהם לאכול את נבלתו, הוציאו את הכבלים מעל רגליו, שהיה אסור בהם בבית־האסורים (עדוארד מַאיֶר, שם, 83).

אֶגיפטישעס לעבען, 1885, עמוד 659). בחוף המזרחי של הנהר, אשר היה הדרך האחד אשר בו יכלו ללכת בלי־מפריע למצרים, התפתחה גם־כן סוֵנה לעיר מסחרית נכבדה (בּרוּגש, געשיכטע אֶגיפטענס, עמוד 16). העיר יֵב היתה מלבד זאת עיר פולחן האליל המצרי „חנום”, אשר המצרים קראו אותו „האדון מִיֵב” (ברוגש, רייזעבעריכטע, 242). לצד האליל הזה עמדו שתי אלילות אדונות יֵב והן: „סַתִי” או „סַתֶת”, ו„אַנוּקֵי”, אַנְקִי (עַיֵן בספר „צור געשיכטע דער יודען אין עלעפאנטינע” מאת ד"ר עדוִיג אַנֶלֶר, בֶּרן, 1912, עמוד 4—15).

תעודות סוֵנה הן בעלות תֹּכן שוה, והן עשר תעודות של עניני משפט ומסחר, אבל התעודות של יֵב הן בעלות תכנים שונים והן נחלקות לארבעה מינים: א) תעודות של הפקידות הצבאית ושל הממשלה הפרסית וגם של הקהלה העברית; ב) תעודות משפטיות ומסחריות; ג) אגרות פרטיות; ד) עניני ספרות. מספּר עלי־האפּיפורין הוא למעלה משבעים, מלבד כתבות־חרס. הרבה מהם נשתמרו בשלמותם ויש בהם תעודות פרטיות בדבר שטרי־קשר וכיוצא בהן, שנמצאו כשהן עוד במעמדן הראשון מגֻלָּלות ומכֹרכות בחוטי סיב וחתומות בחותם של אדמת חרס, — בצורה זו, אשר שמרה עליהן מפני זיופים ושנויים, היו מֻצעות במקרי ריב לפני השופטים. החתימות מסֻמנות באותיות הִרָגְליפיוֹת ובסמלים שונים. אבל לעֻמת זה היו ביניהם עלי־אפיפורין קרועים לקרעים ויש שנתפוררו בעת המצאם לפתים ולפרורים קטנים. אבל דוקא הגלים של קרעים וקטעים אלה היו בעלי ערך נכבד מאד. אולם לעמלו של הוגו אֶגֶשֶר ולכשרונו הגדול, שכבר התמחה בו באִחוי קרעי אפיפורין מִצרים ויוָנים, עלה גם הפעם, על־ידי התבוננות מדֻיקה אל הַגַוָן ואל הִלּוּך קַוי הנימים של האפיפורין ואל צורת משיכת האותיות, ללקטם ולקבצם אחד אחד, עד כי עלתה בידו באֹפן כזה לשוב ולהעמיד תעודות שלמות נכבדות מאד, כמו הרשימה הגדולה של שמות יהודים, ההעתקה הארמית של הכתֹבת מבֶּהִיסְטון, הספור של אחיקר החכם, באֹפן שהן מוּבנות עתה היטב לכל החוקרים.

כל התעודות האלה הן מהתקופה הפרסית. לפי התאריך הקבוע בהן, הן מתחילות משנת כ"ז לדריוש הראשון (תקס"ג לפני חרבן הבית. בתאריך זה הנני משתמש כאן בכל מקום) והן נמשכות והולכות בימי אחשורש (קְסֶרקְסֶס; תקנ"ד—תקל"ד לח"ה), ארתחששתא הראשון (תקל"ד—תצ"ג לח"ה), דריוש השני (תצ"ג—תע"ד לח"ה) עד תעודה מסחרית מהשנה החמישית של אַמִרְטַאס (תס"ט לח"ה), — הראשון למלכי מצרים מילידי הארץ אחרי פריקת עֹל מלכות פרס[1]). — בהקבילנו אליהם את זמני המאורעות הנכבדים בהיסטוריה העברית בתקופה זו, נמצא, כי בשנת תרנ"ה לח"ה היה חרבן

1) שֵׁם המלך הזה, אשר נודע עד־עתה רק מרשימת־המלכים של מַנֵטוֹ, נגלה עתה בפעם הראשונה בתעודה של האפיפורין האלה מזמן ההוא (עדוּארד מַאיֶר, שם, עמוד 15).

שהם באים לטובת היחיד, לכפר על חטאתו ואשמתו, ולא היה מן הנמוס להתאונן לפני שר נכרי על העדרם, ולחנם מתקשים בזה המבקרים והם רוצים להסתַיע מזה לשיטתם, כי החטאת והאשם הם המצאה חדשה שאחר חרבן־הבית, — של הספר תורת־כהנים המאֻחר לדעתם. אבל כנגדם בא החוקר שטֵירק למסקנה על יסוד המקומות האלה שבבקשה, כי עבודת המזבח ביֵב הוא ציור נכון של עבודת המזבח העתיקה בירושלים שלפני הגולה (עַיֵן במחברתו „די אנפאנגע דער יודישען דיאספאָרא אין אֶגיפטען", 9), ואליו הסכים גם החוקר פֶּטֶרְס („די יודישע געמיינדע פאן עלעפאנטינע", פריבורג 1910, עמוד 29).

יש מן החוקרים המתאמצים למצֹא בקטע האפיפורין 15 (13471) את סוף המושבה היהודית הזאת של אנשי הצבא, אחרי שנפלה מלכות פרס וגֹרשה ממצרים לגמרי בשנת 473 לחרבן־הבית ואת הממשלה קבלה ממלכה לאֻמית, אשר העומד בראשה היה אמירטיאוס, כי באפיפורין זה נזכר בדבר נשים שבויות (שורה ג, ד), גם שמות גברים יהודים אשר נמצאו בכל שער ושער ונהרגו (אשתכחו בבבא בבא ואתחר); בשורה ה: ידניה בר גמריה, הושע בר יתום, הושע בר נחום, חגי אחוהי, אַחִיוֹ בר... וכן נזכר שם, כי נכנסו בבתים (בתיא זי עלו בהן ביב—שורה ו), וכן נזכרת שדידת נכסים (ונכסיא זי לקח), ואף כי נזכר באפיפורין 35 (13476) „משנת 5 אמורטיס מלכא אדון" איש אחד ושמו „מנחם בר שלום ארמיִ זי יב ברתא לדגל נבוכדרי", אבל השם מנחם נמצא גם אצל הפיניקים והארמים האמתים וגם בדגל נבוכדרי נמנו רק ארמים (עַיֵן אננעלער, 146—147). ואל החרבן הזה של מושבות הצבא מכֻוָנים היטב דברי יואל, אשר נבא בערך בשנת 469: „מצרים לשממה תהיה וֶאֱדוֹם למדבר שממה תהיה מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם" (ד, י"ט).

בבקשת יהודי יֵב נזכרים שמות ומעשים המקבילים והמכֻוָנים אל השמות והמעשים הנזכּרים בעזרא־נחמיה ואל אשר מסֻפר בפי יוסיפוס מתקופה זו. על־דבר בגוהי 1) זה פחת יהודה מסֻפר בקדמוניות י"א, ז, א, כי היה שר־הצבא של ארתחששתא 2) ובימיו כהן בכהֻנה גדולה בירושלים יהוחנן בן־יוידע בן־אלישיב, אולם בגוהי אהב את אחיו יהושע ויאמר

---

1) בשם הפרסי הזה נקרא גם אחד מראשי השבים בשנת תר"ז לחרבן־הבית (עזרא, ב, ב; נחמיה ז, ז), אך בעברית הוא מנֻקד „בִּגְוַי", מפני שקשה לעברי לבטא את ההברה הזו, וכמו שהוא מחליף את au היוָני ל„אַב", כן החליף כאן את oui ל„וַי", ולא כדעתו של עדוארד מַאיֶר (שם, 73), כי המסורה של הנקוד העברי מוטעת כאן; תרגום־השבעים ביונית תרגם נכונה לפי המבטא הפרסי, שנמצא גם ביונית.

2) ארתחששתא הראשון מלך תקל"ג—תצ"ג לחרבן־הבית; דריוש השני תצ"ג—תע"ג; ארתחששתא השני תע"ג—תכ"ז. ואם לפי דברי יוסיפוס היתה הריגת האח בימי ארתחששתא השני אחר תע"ג, הזמן מכֻוָּן אל תֹּכן התעודה שלפנינו (סאכוי, שם, שם).

וחבריו הכהנים אשר בירושלים ואל אוסתן אחי ענני וחורי יהודה ואגרת אחת לא שלחו לנו) (אפיפורין א, י״ח–י״ט). וכן הם מוסיפים לספר בסוף בקשתם (שם, כ״ט–ל): אַף כֹּלָּא מִלַּיָּא בְּאִגְּרָה חֲדָה שְׁלַחְן עַל דְּלָיָה וְשֶׁלֶמְיָה בְּנֵי סנאבַלַּט פַּחַת שָׁמְרִין (אף כל הדברים שלחנו באגרת אחת אל דְּלָיָה וְשֶׁלֶמְיָה בני סנבלט פחת שמרון).

מזה, שֶׁפָּנוּ בבקשתם זו אל ירושלים, יש ללמוד, כי ראו את עצמם מאֻחדים עם המרכז בירושלים ועמדו אתו ביחס קרוב, כמו שנראה להלן, לקבל את פקֻדותיו וידעו, כי בנין בית־מקדש ביֵב הרחק מארץ־ישראל לא נמצא בסתירה אל תורת משה, האומרת בשם אלהים: בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך (שמות, כ, כ״ד), ורק לבני־ישראל תושבי ארץ־ישראל פקדה התורה על התרכזות עבודת המקדש והפולחן של הקרבנות רק בירושלים בלבד (דברים, י״ב); גם בהיותם משרידי שבטי ישראל, כמו שנראה להלן, לא הכירו אף בהיותם בארצם בחובת ההתרכזות הזאת, אולם כנגד זה היו העומדים בראש העם בירושלים בראשית תקופת־התחיה של שיבת הגולה מביטים בעין־קנאה על המקדש הזה, ואפשר כי בלבבם רצו את מעשה חרבנו, ולכן אפשר שלא נענו להם, אבל בודאי גם לא התנגדו לו בגלוי ולא יכלו להתנגד לו, וכמו שנראה מישעיה, י״ט, י״ט, היה, אדרבה, בנין המקדש הזה לכבוד לאלהי ישראל.

אם שב ונבנה הבית הזה קֹדם שנפלה ממשלת פרס אי־אפשר להחליט, אבל בספר הזכרון (זכרן), אשר הביאו, כנראה, מגישי הבקשה, נמצאת פקֻדה מבגוהי ודליה לארשם נציב פרס במצרים (אפיפורין 3) לְמִבְנֵיה בְּאַתְרֵהּ כְּזִי הֲוָה לְקַדְמִין וּמִנְחָתָא וּלְבוֹנְתָא יְקָרְבוּן עַל מַדְבְּחָא זַךְ לָקֳבֵל זִי לְקַדְמִין הֲוָה מִתְעַבֵד (לבנותו במקומו כזה שהיה מקדם ומנחה ולבונה יקרבו על המזבח הזה כמו שהיה נעשה מקֹדם). בבקשת יהודי יֵב נזכרת גם „העולה", אבל ב„זכרן" נתן להם הרשיון להקריב בו רק מנחה ולבונה (אפיפ. 1, כ״ח; 2, כ״א, 3, 6) וכן נמצא מפֹרש באפיפ. 5, י–י״א, אשר הוא, כנראה, כתב־התחַיבות מראשי יהודי יֵב, רק להקריב מנחה ולבונה ולא קרבנות בהמה; יש מהחוקרים שהחליטו – בגלל שהיו קֹדש למצרים אשר עבדו להן, אבל עדוּאַרד מַאיֶר חולק עליהם ומוכיח, כי גם המצרים הקריבו בהמות, ביחוד שורים וכבשים, ולדעתו נאסרה להם העולה בשביל תורת־צורואסטר הפרסית, אשר על־פיה מטמאה שרפת הבהמה את האש, שהיא בעיניה היסוד היותר טהור והיותר קדוש (שם, 89). על־כל־פנים נראה מבקשת יהודי יֵב, כי נמצאו בבית־מקדשם „מזרקי זהב וכסף" המעידים על מציאות „מזבח" ואינו נזכר בפיהם משום שהריסתו לא הביאה להם הפסד בכסף, כי היה „מזבח אדמה" או של אבנים בלתי־גזוזות (שמות, כ, כ״ד – כ״ה), ונמצא בו גם ארון־הקֹדש, הנקרא בשם „שִׁידת אֲשַׁרְנָא", ולא נזכרו יתר הכלים משום שלא נמצאו או שלא היו יקרי־ערך, וכן הם מתאוננים, כי „מאז ועד יום שנת י״ז דריהוש מלכא מנחה ולבונה ועִלָּוָה לא עבדו באגורא זך". – „החטאת והאשם" לא נזכרו בפיהם, פשוט, בגלל

בעדם לפני בגוהי; סנבלט מתֹאר בפיהם בשם „פחת שומרון", מתאים אל דברי יוסיפוס (י"א, ז, ב), כי היה סַטרַפ בשומרון 1), ואף כי בנחמיה איננו נזכר במשרָתוֹ זו, אבל גם בו נרמז עליה, אחרי כי הננו מוצאים אותו מדבר אל אֶחיו וחיל שומרון (נחמיה, ג, ל"ד, ועַיֵן עד. מַאיֶר, שם, 74). על־ידי משרָתוֹ זו הנכבדה מתבאר כל כחו ותקפו להתנגד אל נחמיה ולהפריע בעד עבודתו בבנין החומה, אף כי זה בא בכח הממשלה הראשית, אשר היה פקיד נכבד אצלה. ביחוד הננו לומדים מכאן לדעת, כי סנבלט זה וגם בניו עמדו אז בתוך עם ישראל ואחת מבנותיו היתה נשואה לאחד מבני יוידע בן־אלישיב (נחמיה, י"ג, כ"ח), הוא אחי יהוחנן הכהן הגדול, ונחשבו בעיני כל בני עם ישראל אשר מחוץ לירושלים כיהודים גמורים וכראשי מגִני העם ופטרוניו, אשר גם אליהם פנו לעזרה בעת צרה. וכנראה, נחשבו גם בארץ־ישראל כבני מפלגה מיֻחדה, השונה אך במטרותיה המדיניות מנחמיה וחבריו, ורק ברבות הימים על־ידי סכסוכים שונים נבדלו מתוך עם ישראל להיות לעם מיֻחד בשם עם „השומרונים" צורר לישראל.

על המקדש ביֵב מְסבים — לפי דברי כל החוקרים היום — דברי ישעיהו (י"ט, י"ח—כ) המובאים למעלה: „ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות לה׳ צבאות, עיר ההרס יאמר לאחת, ביום ההוא יהיה מזבח לה׳ בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה׳", אשר עד שנתגלו עלי האפיפורין האלה החליטו כל מבקרי המקרא, כי דבריו מְסבים על מקדש חוֹנִיו בזמן הבית השני, אשר נוסד סביב שנת רכ"ט לחרבן־הבית בגליל הֶליפּוֹליס, ו„עיר ההרס" הִינו „עיר החרס" — עיר השמש: הֶלִיפּוֹלִיס, והם נוספו לדעתם בישעיה אחרי־כן. גם בתלמוד (מנחות, ק"י, ע"א) פרשו כך וגם הם קראו עיר־החרס בתרגום „קרתא דבית־שמש", אבל מאליו מובן, שהם האמינו כי ישעיהוּ נבא על־זה מאות שנים מקֹדם. ואוּלם עתה נתאשרה הפרשה הזאת לבת־זמנה, לאמר, שנאמרה מפי ישעיהוּ, אחרי כי המקדש של יֵב נמצא עוד בזמנו 2).

(מַאיֶר, שם), ונקרא בשם בבלי, כנראה, בגלל שהיה ממוצא הקולוניסטים הבבלים שהושיב מלך אשור בשומרון (מלכים ב, י"ז, כ"ד), אך אחרי שנתיהד נקראו בניו בשמות עברים גמורים בהרכבת „יה" (עַיֵן סאכוי, שם, 37—38).

1) אמנם הוא מאחר בשגגה את זמנו לימי דריוש האחרון. לדעת יעב"ץ (בתו"י, ח"ג, עמוד 173) היו שני סנבלטים בזמנים שונים, אבל בזה לא תקן את שגגת יוסיפוס, הנותן את מנשה אחי יוחנן הכהן הגדול לחתן לסנבלט, והנה הִינו זה שלפנינו.

2) דוּהם, בפרושו לישעיה, המתאמץ לאחֵר הרבה מקומות בישעיה לזמן היותר מאֻחר, דוחה בקַש את הפרוש האמתי הזה, באמרו, כי „אצל גבולה" משמע אצל גבול אסיה, ולא של כוש, אחרי שהמחבר היה, כנראה, מדרי הצפון, וכן הוא דוחה בקש את דברי היציג, כי המש הערים הן: הליפּוליס, ליאונטופוליס, מגדל דפנא וממפיס (עַיֵן ירמיה, מ"ד, א), בהחליטו, כי לפי משמעות הכתוב היו הערים האלה מתיחדות רק בשפה הכנענית, ובערים הנמנות דברי

לתת את הכהֻנה הגדולה לו ויקם בגלל־זה יהוחנן על אחיו בתוך המקדש ויהרגהו, ויתקצף בגוהי ויכנס בבית־המקדש – מה שאסור לנכרי – וַיָטֶל מס של חמשים דרכמים על כבש התמיד. על־פי היחס הרע הזה של בגוהי אל הכהן הגדול ואל חבריו נפתרה כמעט החידה: למה לא נענו אלה אל בקשת יהודי יֵב, להיות להם לפה לפני בגוהי? (עַיֵן סאכוי, „דריי אראמאֶיִשע פאפירוספינדע", עמוד 17). יהוחנן הכהן הגדול הזה נזכר בנחמיה י"ב, כ"ב בין ראשי אבות הכהנים, אשר היה אחרי־כן לכהן גדול 1). לדעת בירטוליט, הקרובה לאמת, הוא „יונתן" בנחמיה י"ב, י–י"א, אשר נמנה בתולדות יחוסו שלישי לאלישיב ושני ליוידע, כמו אצל יוסיפוס 2) (שם, שם). מלבדו נזכרים עוד „חורי יהודה", הנודעים לנו מתקופה זו, בנחמיה (ב, ט"ז; ד, ח; ה, ז; ו, י"ז), גם „ענני" אשר „אוסתן" מְיַחס לאחיו, הנזכר כאן, הוא לדעת זיגמונד יאמפול („פאָם קריגסשויפלאטץ", 41–42) „חנניה" אחי נחמיה 3) (נחמיה, א, ב), אשר לפי־הנראה מעזרא ח, כ"א–כ"ג ומנחמיה ז, ב, היה גם הוא, כמו אחיו, עובד עבודת מלכות־פרס במצרים או בארצות סוריה, וכן נמצא באמת באחד האפיפורין, שיהודי אֲבוֹט מתאוננים כי מאז שבא חנניה למצרים עוינים אותם הפקידים המצרים (אפיפ. 11, ז–ח), וכן נזכרים בו „עלומי ענני" (שם, 4) – לאמר, צעיריו, חֲיָליו ומשרתיו. ומהיותו פקיד־הממשלה, על־כן שלח בשמה את הפקדה לחֹג את חג הפסח (אפיפ. 6), אשר יצאה לא־הרבה בזמן אחרי כריתת ברית־האמנה על־ידי נחמיה (נחמיה, י), ואם־כן היה „אוסתן" זה גם אחי נחמיה ונקרא גם בשם פרסי, כמו שנקרא גם נחמיה בשם „תרשתא" מלבד שמו העברי, והוא מתיחס כאן לענני מפני שנחמיה כבר מת וגם בגלל ש„ענני" זה היה פקיד מפֻרסם במצרים 4).

האנשים הנכבדים אחר הכהן הגדול וחבריו וחורי יהודה בירושלים ושְׂוִים אליהם בערכם בעיני בני־הגולה אלה היו, כמו שנראה מהבקשה הזאת: סנבלט 5) ובניו: שלמיה ודליה, אשר גם אליהם פנו, כי ישתדלו

1) הסיום בכתוב (שם, כ"ב): „על מלכות דריוש" הכֻּונה לדריוש השני (תע"ד–תצ"ג לחרבן־הבית) ולא השלישי (ת–ת"ה), כאשר סברו עד־עתה, וכן בכתוב (שם, כ"ג): „בני לוי... עד ימי יוחנן בן־אלישיב" הכֻּונה בן־בנו של אלישיב (מַאיֶר, שם, 72).

2) כידוע, החליטו וילריך ווֶלהויזן, כי הספור הזה של בגוהי ויוחנן בדוי הוא ואיננו אלא אותה המריבה שהיתה בין חוניו ויאזון בימי אנטיוכוס אפיפנס; אבל מכאן נראה, כי באמת היה בגוהי הפחה ביהודה בימי יוחנן הכהן הגדול, ועל־כן אין להטיל ספק בספורו של יוסיפוס (ד. כהנא, שם).

3) וענני וחנני הם שמות שנחלפו זה בזה, כמו שנמצא באפיפ. 11, ד: „צחא וחור עלימי ענני" ובשורה ח נקרא חור „עלים חנניה" (יאמפול, שם).

4) בודאי אין להחליט זאת בברור, אבל היא השערה מתקבלת, כפי השערת סאכוי (שם, 33), „ענני" זה הוא שנמנה בין צאצאי דוד (דברי־הימים א, ג, כ"ד).

5) כאן נכתב בכתיבתו התמה באשורית „סאנבלט", אשר הוראתו בה היא: סין־נותן־חיים

מלבד „רב החילא" נמצאו שרים קטנים שנקראו בשם „פרטרך". גם נמצא שם בית פקידות הממשלה בשם „בית מלכא", אשר בו נמצאה קֻפת־הממשלה בשם „אוצרא", אשר פקידיו נקראו בשם „המדכחא זי גנזיא". הנציב הפרסי של כל מצרים נקרא אז בשם „ארשם", הנודע ממקורות פרסים כנסיך וכנציב מצרים בימי דריוש השני. שר־הפלך של יֵב נקרא בשם „וידרנג", אשר כתשע שנים לפני־זה הננו מוצאים אותו כשר־מבצר בסוֵנה, „נפין" בנו אשר היה מקדם ראש בית־דין בסוֵנה היה אחר־כך לשר־המצביא שם; כמו שראינו, הרבו שניהם, האב ובנו, לעשות רעה ליהודי יֵב, בשעה שעשו „המיניא", לאמר, מרידה במלכות פרס, אשר הגנה על חיליה היהודים תושבי יֵב, אשר היו נאמניה בה ואשר הושיבה אותם בה כמצב של צבא לשמור על גבולי הארץ, ועל־כן חלקה להם כל הזכיות האזרחיות ביחד עם תושבי הארץ העִקריים עד לבנות בה, בעיר הקדושה הזאת לאלילת מצרים, בית־מקדש מְיחד לאלהי ישראל, אשר היה קוץ מכאיב בעיני המצרים, ולכן השתמשו במקרה הראשון להחריבו.

ציור, שיש בו ענין, על־דבר המשא והמתן המסחרי של הקולוניסטים האלה ביניהם לבין עצמם ובין שכניהם המצרים ממציאים לנו על־ האפיפורין מסוֵנה העוסקים רק בעניני משפחה אחת, אשר אביה וראשה נקרא בשם „מחסיה" והוא בנו של ידניה ראש הקהלה. מבניו נודעת בהם רק בתו „מבטחיה", אשר לה התפקיד הראשי בֶעָלים האלה. אחד מהם (אפיפורין D) עוסק בדבר הנדוניה שקבלה מאביה, בבואה בקשר־הנשואין עם בעלה הראשון יזניה בר אוריה, נחלה לבנות עליה בית; היא מְגבלה במדת ארכה י"ג אמה ובמדת רחבה י"א ומסֻמנת במצריה על־ידי בתי שכניה, יש בהם של יהודים ויש של גוים: פרסי אחד ומצרי אחד. מחסיה נותן לבתו זכות־ הקנין על הנחלה הזאת, ומי שיבוא לערער עליה, אם גם אביה בעצמו, יֵעָנש עֹנש כסף. בדבר הנחלה הזאת בעצמה היה למחסיה דין ודברים עם דִּרְגְּמָן הפרסי וזכה במשפטו עמו אחרי שנשבע לו בבית־הדין באלהי יהו ואז קבל ממנו „סְפַר מְרְחַק", לאמר, תעודת הסתלקות שהוא מסתלק מן הנחלה הזאת (B). באפיפורין אחר (C) מתבררות הזכיות שיש לבעל מבטחיה על הנחלה הזאת של אשתו, כי אין לו בה רק זכות הבנין, אבל לא למכרה ולתתה במתנה לאחרים, וכשתפרד ממנו אשתו מתוך שנאה, אין לו רשות לקחת את הנחלה ולתתה לאחרים, אלא רק לבניה אשר ילדה לו יש זכות קנין בה, וכשתגרש ממנו, אז מחצית הבית תהיה לה והמחצה השנית לו, אבל רק בזכות הקנין על הבנינים אשר הקים עליה, אולם לאחר מותו ירשו את המחצה הזאת רק בני מבטחיה. באפיפורין E נותן מחסיה לבתו מבטחיה נחלה שנית „חלף נכסיא זי יהבת לי כזי הנדז הוית בבירת..."— לאמר, חלף הנכסים שנתת לי כשהייתי מהנדס 1) (מודד) בבירה,

1) המלה הזאת נזכרת במקומות אחדים בתלמוד (כמו בגטין, ס, ע"ב; חולין, מ"ג,

עדוארד מַאיֶר מדבר בשׂבע־רצון מיֻחד על התגלית של עלי־האפיפורין האלה, אחרי אשר הבקֹרת החדשה של המאה התשע־עשרה הוציאה את משפטה, כי כל התעודות המובאות בעזרא־נחמיה הן מזֻיפות, ורק הוא יצא להגן על אמתתן בספרו „די ענטשטעהונג דעס יודענטומס" עוד בשנת 1896 ועתה נתאמתו כל דבריו על־ידיהן. – יש לקוות כי התגליות הבאות תאַמתנה את המקומות בכתבי־הקֹדש, אשר גם עד. מאיר בעצמו הכירם למזֻיפים.

התעודות של עלי־האפיפורין נותנות ציורים אחדים ממעמד החיים המדיניים, החברתיים והתרבותיים של היהודים תושבי יֵב וסוֵנה. על־פיהן נראה, כי נחלקו ל„בעלי דגל" ול„בעלי קריה" (A, ט; E, י"א). בשם „בעלי דגל" נקראו אנשי־הצבא העובדים תחת דגלי שרי־הצבא הנכרים, רֻבּם נקראים בשמות פרסים ועל שמם הם נקראים, ובשם „בעלי קריה" נקראו יתר התושבים, לאמר, העירונים, וכן הם נקראים בשם „מהחסן" (D, ב), לאמר, אזרחים בעלי נחלה. וכן נקראו הראשונים בשם „חֲיָלָא יהודָיָא" (6, י"א; 18, א. עַיֵן שטֶירק, 23–22, עמוד 8). החילים עמדו לדין לפני בית־דין של חילים אשר בראשו עמד שר־הצבא – „רב חילא" (H, ה). לפני בית־דין זה הגישו משפטיהם היהודים ביניהם לבין עצמם ובין שכניהם הנכרים, ולא נבדלו היהודים לרעה במשפטיהם מהנכרים; ואם היה המשפט רע בעיניהם, הגישו קְבלנא לבית־דין העליון, כמו שנראה מאפיפורין 7 – קְבלנא אל הַסְּטְרַפ ארשם. ואם היה צֹרך בשבועת פטורין, במקום שלא היו עדים, אז נשבעו „ביהו אלהא" (B, ה), אולם כמו־כן באלילה המצרית: „בסָתִי אלהתא" (F, ה), ואין כל הבדל בזה בין התעודות של היהודים ובין התעודות של הנכרים. כמו־כן היו הסופרים יהודים ונכרים: במשפט מַחְסֵיָה עם דַּרְגְּמַן בר חרשין חָרְזַמִי הסופר הוא היהודי אֶתַּן או אותו בר אבה (B, ט"ז–י"ז), ואשר בין היהודית מבטחיה ובין המצרי פי בר פחי היה הסופר פְּטִיסִי (מתנת־אִסִּיס) בר נבונתן (נבו־נתן) – כנראה, מצרי על־פי שמו (F, י"ב); את שטר־הנשואין בין מבטחיה ויזניה מכין בבלי ערתשורי בר נבוזראבן (C, ט"ז; D, כ"ח), שם הבן אשורי־ארמי ושל האב אשורי. וכן הסופר נבותכלתי בר גבוזראבן (K, ט"ו), וכן חתומים עדים יהודים ונכרים ביחד.

על־כל־פנים גם בשפה המצרית, אבל היא הנותנת, כי בימי ישעיהו דברו בהן גם בשפה המצרית, ועל־כן נבא, כי בימים הבאים ידברו בהן רק בשפת כנען על־פי הכרעת תושביהן העברים. — ד"ר אנטון אירקו, במחברתו „די יודישע געמיינדע פאָן עלעפאנטינע", 28–29, מתקן וקורא כאן „חמש שערים" במקום „חמש ערים", והַינו, שערי המקדש ביֵב, שהיו חמשה במספרם, ואם־כן יש גם לתקן ולגרוס „חמשה" ולא „חמש"; אבל — איך־זה ידברו השערים בשפת כנען? וערים הלא היו אז הרבה במצרים, שישבו בהן בני־ישראל, ואם־כן אפשר היה להִנבא, כי חמש ערים היותר נכבדות תדברנה בשפת כנען. — הבאתי זה רק להוכיח, עד־במה מַגיעה לפעמים קלות־הראש של החוקרים הנוצרים בנוגע לכתבי־קדשנו בשעה שאינם יוֹדעים גם לקרא בהם נכונה.

דין ודברים (כ"ו–כ"ט), אולם האשה לא התרה בכל־זאת במעמד הזה לאחרים וגם הבעל, אם נשא אז אשה אחרת, היה מחיב, כנראה, לשלם לאשתו הראשונה עשרים כרש כסף – מאתים שקלים על־פי התנאי השני [1] (ל"ג–ל"ד). היהודים בגלות בבל החזיקו, כנראה, אז גם־כן במנהג הזה הבבלי [2] אף בשובם לארץ־ישראל עם נשיהם העבריות, כי הרחיקון מבתיהם בטענה של שנאה ונשאו נשים נכריות תחתן, ועוררו במעשיהם אלה את קצף הנביא מלאכי, אשר התמרמר עליהם על כי בגדו בנשי־נעוריהם העבריות ובעלו בנות אל נכר, וקרא בזעם: כי שנא–שַלח, אמר ה' צבאות (ב, י"א–ט"ז) – לאמר, אם שונאים אתם את נשיכם העבריות, תנו להן שטר־כריתות כדיני ישראל.

בשטר־נשואין זה הננו מוצאים את היסוד של הכתֻבה העברית המאֻחרת שהלכה והתפתחה והגיעה אל הצורה שהיא נמצאת עד־היום בידינו, אשר כל עִקרה הוא סכום כסף ידוע שמקבל הבעל על עצמו לשלם לאשתו בהגרשה ממנו – כמו שאומרים בתלמוד „כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה" – עשרים כרש כסף, לאמר, מאתים שקלים באבני המלך. זה היה סכום הכסף של הכתֻבה בימים הקדמונים ההם, אשר קבל על עצמו הבעל לשלם לאשתו בשלשה אפנים: א) בגרשו אותה, ואז עליו לתת לה מלבד־זאת גם את כל הרשום בספר (כ"ט–ל"א); ב) בקחתו אשה עליה בחייה; ג) בקחתו מנכסיה ומקניניה. בשטר־נשואין זה הננו מוצאים את ה„מהר" במשקלו ובתארו העברי בלתי־מתֻרגם ארמית וגם את ה„מתן" שנתן לארוסתו ואת הנדוניה שקבל הוא וגם את ה„שומא" ששמו את אשר הכניס הוא והכניסה היא, כמו שאני מבאר בפרטות במקום אחר. כנראה, התנהגו עם אסחור במנהגו המצרי, כי האשה כתבה לבעלה את הכְתֻבה, ועל־כן נוסחאה עברית.

מהנשואין האלה של מבטחיה עם אסחור יצאו שני בנים: ידניה

---

1) במשנה קראו למעמד כזה בשם „מורד ומורדת" ותקנו, כי המורדת על בעלה פוחתים לה מכתֻבתה שבעה דינרים בשבת וכן המורד על אשתו מוסיפים לה על כתֻבתה שלשה דינרים בשבת (כתֻבות, ה, ז), באפן שהיו מֻכרחים להתגרש ולא להתעכב הרבה במעמד של שנאה. התקנה הזאת היא עתיקה במשנה והיא מכֻוֶנת היטב כנגד דיני־השנאה הבבליים האלה, אבל להתנות תנאים ממֻנגיים במקרה של שנאה היתה הרשות גם בידי האשה, לדברי הדעת המאֻחרת של רבי יוסה בירושלמי, כנראה, בהשפעה זאת, הלא כה דבריו: ואילין דכתבין: „אין סנֻת ואין סנית" (לאמר, הם מַתנים בכתֻבה: אם תשנא אתה אותי או אנכי אשנא אותך) תנאי ממון וקיימִנוה רבנן (ירושלמי, ב"ב, ח, ח; ט"ז, ע"ג. ועי"ש כתֻבות, ה, י).

2) לפי נוסחאות שטרי־הנשואין המצריים, היתה רק האשה מַתנה את התנאים האלה עם בעלה, אחרי כי היא היתה המגרשת (עַיֵן שטירק, שם, 24—25), זה מעיד על המעמד האִמָהִי (מאטריארכאט), אבל על־פי החֹק הבבלי היו שָוים בזכיותיהם שני הצדדים (עַיֵן חֻקי חַמורפי, 142—143, ובספרִי „ההלבשה העברית הקדומה", 146). העברים הקדומים אז התנהגו, כנראה, לפי החֹק הבבלי רק בפרוד של שנאה, אבל בגרושין נתנה הזכות רק לַבַעל לגרש את אשתו ולא להֵפך.

את הנחלה הזאת קנה ממְשלם, גם היא מְגבלת ומסמנת במצריה מצדה האחד „אגורא זי יהה" (מקדש ה') ומצדה השני „בית כמר לחנום וסתִּי אלהיא", לאמר, בית כמרים של האלילים חנום וסתי. מהשכנות של בתי ישראל לבתי מצרים נראה, כי לא ישבו היהודים ברבעים מיֻחדים, אלא ישבו ביחד עם יתר התושבים, ומהשכנות של מקדש ה' אל בית־האלילים המצרי נראה, עד־כמה גדלה סבלנות הדת אז גם אצל המצרים וגם אצל ישראל. בהוסיפנו להתענין בחיי המשפחה הזאת, הננו מוצאים, כי הנשואין עם יזניה היו, כנראה, חשוכי בנים, אך זאת נדע, כי י"ט שנה אחריהם בבר היה מת. אחרי־כן הננו מוצאים (באפיפורין F), כי היה למבטחיה זו דין ודברים עם המצרי „פי בן פחי" בִדבר תביעה „על כסף ועבור (תבואה) ולבוש, נחש ופרזל כל נכסין וקנין" והיא נשבעה לו בסָתִי, זו האלילה היֵבית, והוא הסתלק מתביעתו ונתן לה „סְפר מרחק"; לפי־הנראה, היתה אשתו (בין השורה ד—ה תלויה המלה „אנתו"), ונשבעה לו, כי לא לקחה משלו כלום. כי לפי חֻקי המצרים היתה רשות בידי האשה לגרש את בעלה (עַיֵן שטירק, 22—23, 24—25) ולפי חֻקי חַמורפי, אם יש את לבב האשה לעזוב את בעלה, אז יתברר דינה בבית־דין אם טענותיה צודקות, ביחוד אם לא בזבזה את נכסיו (חֻקי חמורפי, 141), ו„ספר המרחק" שלהם הוא כעֵין ספר־כריתות לעברים. בשנה זו שנפרדה מבטחיה מ„פי" נשאה (גם זאת מוכיחה, שהיתה נשואה לפי) לאסחור בר צחא ארדיכל המלך; כנראה [1], היה גם־כן מצרי ונכנס אחרי־כן בדת ישראל ונקרא בשם „נתן", אחרי כי בניו מחסיה וידניה ממבטחיה נקראו אחרי־כן בשם בני „נתן" (K, ב), אשר אמם מבטחיה (ו, ג).

בשטר נשואין־זה (אפיפורין G) שבין מבטחיה ואסחור נגלה לפנינו מעמד חדש בחיי המשפחה, כי לפי התנאים המותנים בשטר הזה היתה הרשות בידי האשה להביע את שנאתה לבעלה ולהפרד ממנו (אך לא להגרש) מתוך שנאה, ואז עליה לעמוד בתוך העדה הישראלית ולאמר לפניה: „הנני שונאת את בעלי פלוני", ועליה להשיב לו אז את המֹהר שנתן לאביה ששה שקלים כסף וגם שני ר[בע], כנראה, קנס ואת כל אשר נתן לידה, והיא נפטרת מבעלה ללכת אל כל מקום אשר רוחה ללכת (כ"ב—כ"ה), וכן היתה הרשות בידי הבעל לאמר בתוך העדה: „הנני שונא את אשתי פלונית", ואז ה„מֹהר" שנתן לאביה יאבד ממנו, אבל את כל אשר נתן לידה היא מחֻיבת להשיב לו והיא עוזבת את ביתו ואין ביניהם עוד כל

ע"א; ב"ב, פ"ט, ע"ב), מוצאה מפרסית ומערבית, ופֵרושה: מדד ושעור, ובה אנחנו משתמשים גם בשפה העברית החדשה בשם „מהנדס", ואפשר שהיתה מתארת גם אז פקיד ממֻנה על המדות (עַיֵן פלַישר ללוי וקאהוט), אבל יותר מכֻוֶּנת אל המספר כאן הוראת „הנדז" מפרסית, לדעת אנדריאס (מובא מעד. מאיר, שם, 79): „שָׁבוּי, אָסוּר", כלומר, היא תמכה בידו כשהיה אסור ושבוי בבירה.

1) כן הנני אומר „כנראה", אחרי שבאמת נקראו גם עברים בשם „אשחור" (דברי־הימים א, ד, ה; ב, כ"ד), אבל אביו בודאי לא היה עברי, כי השם „צחא" נמצא שנקרא רק אחד הנתינים (עזרא, ב, מ"ג; נחמיה, ז, מ"ו).

ועדשים לצרך מצב החילים ביֵב־סוֵנה; ב) תעודות של מלוות וחובות (28, 29, 35) משנת תקכ"ה, תע"ח, תס"ט לחרבן־הבית, אשר הלוו חברי העדה זה לזה, יש גברים לגברים, יש גברים לנשים ויש נשים לגברים ויש נשים לנשים; ג) שטר־חליפין משנת תקס"ג לחרבן־הבית על חליפת שדות בין הנשים סלואה בת קוניה ויתומה אחתה ובין יההאור ברת שלומם (אפיפ. 30); ד) שטר־מתנה שנתנה מבטחיה בת גמריה לאסורי אהותה ששה שקלי כסף (33); ה) רשימת המתנות אשר נתנו הושעיה ויהוחן לסלוא ברתם, כנראה, לנשואיה (34). – התעודות האחרונות מעידות על המעמד הגבוה ועל הזכיות הרחבות של האשה בתוך חיי־החברה של העדות האלה; ו) תעודה: משנת תקכ"ט לחרבן־הבית בדבר שבועה שנשבע מלכיה לבעל־דינו „בחרם בית־אל" כי „כחסן בביתך לא עלת" (בחזקה לא נכנסתי לביתך) „ואנתתא זי לך לא כתשת" (ואשה שלך לא נאפתי) „ונכסין מן ביתך כחסן לא לקחת" (ונכסים מביתך לא לקחתי בחזקה) (אפיפ. 27).

כמו שנראה מכל עלי־האפיפורין, נכתבו אצלם כל השטרות, התעודות הצבוריות, גם האגרות הפרטיות, גם עניני הספרות בשפה הארמית, אחרי כי היא היתה שפת הממשלה אז במושבות שבמצרים העליונה, משום שהיתה במאות השנים ההן שפת ממשלת פרס, כי היתה אז תרבות ארמית כללית בעולם, לא רק בין התושבים היהודים. הרשום בעזרא (ד, ז), כי כתָב הנשתון אל מלך פרס היה כתוב על־ידי עמי הארץ בארץ־ישראל בכתב ובשפה הארמית, מתאשר על־ידי־כך [1]. כנראה, דברו היהודים של המושבות האלה רק בשפה הארמית ועל־כן נקראו בשם „ארמים" על־פי שפתם ו„יהודים" על־פי מוצאם [2]. את השפה הארמית, הדומה הרבה אל העברית, סגלו לעצמם החילים היהודים אחרי שהיו לחילי המלכות הפרסית, אשר שפתה הרשמית היתה ארמית, ביחוד אחרי שבתם במשך מאה שנה לערך

הפרסי כבר נשכח אז ועל־כן טעו בקביעת זמן אחשורוש. עתה נתברר על־ידי התעודה הזאת, כי קסירקסס ביוָנית נשתבש מחשורש בפ.־סית, ובעברית נוספה א בראש כל מלה שבָּאות בה שתי אותיות תכופות בלי נחה ביניהן בראשיתה (עַיֵן „דאס בוך אסתר" ליאמפול, 99).

1) לא כדעת אחדים ממבקרי המקרא, למשל ג. יאהן בספרו: „די ביכער עזרא", עמוד 37, מחליט, כי „מתרגם ארמית" היא הוספה מאחרת בימי חבור התרגומים לתורה (?), גם עד. מאיר (שם, עמוד 18) מחליט, כי צריכים כאן להגיה „וכתב הנשתון כתוב פרסית ומתרגם ארמית" (על הנוסח שלנו הוא אומר, כי הוא טפל — אונזינן). אבל לפי הכתב של עלי האפיפורין נראה, כי כתב האשורי הוא גם הכתב הארמי, ועל־כן נאמר כי כתבו לא בכתב־היתדות, אלא כתבו ותרגמו ארמית, לאמר, הכתב והלשון בארמית.

2) עַיֵן אפיפורין A, ב, E, ג, G, ב, I, ב, K, ב, ארמים; B, ג. ט, י, C, ב, D, ב, H, ב, ג, יהודים. וגם היהודים קראו לכתבם בשם „מקרא ארמית" (K, ד). אבל לפי שדיקו החוקרים ומצאו, נקראו היהודים מסוֵנה (מלבד בשני מקומות יוצאים מן הכלל הזה) בשם „ארמים", וכשהם נמצאים ביֵב הם נקראים בשם „יהודים". מזה יש לשפוט, כי החילים ביֵב היו ברֻבּם יהודים ושל סוֵנה היו ברֻבּם ארמים, ולכן נקראו גם היהודים בשמם (עַיֵן בספרו של אנגעלער, החוקר בדבר תפקיד היהודים ביֵב־סוֵנה — שם, פ' ד, 43—60).

ומחסיה. שניהם נקראו על שמות אבותיהם הזקנים העברים. שלשת עלי־האפיפורין מסֻנה (H, I, K) עוסקים רק בעניניהם. כנראה, מתו בינתים „אסחור" אביהם, אשר נקרא אחר־כך בשם „נתן", וגם אמם „מבטחיה". באפיפורין H תובעים מידיהם מנחם וחנניה בני מְשֻׁלָּם את הפקדון בסחורה, במלבושים, בפשתן, בכלי נחשת וברזל ועץ ובתבואה שהפקיד אביהם־זקנם שלומם בר־עזריה בידי אביהם אסחור ולא השיב לו; רק אחרי שעמדו לדין, הסתלקו התובעים מתביעתם. באפיפורין שני (I) נמצא, כי ידניה ומחסיה ירשו אחרי מות אמם את בית יזניה, בעל אמם הראשון, אשר נמצא במערב המקדש בדרך המלך. אולם ידניה בר־הושעיה בר־אוריה ערער על זכות קנין־הבית, כי אביו הושעיה הלא היה אחי יזניה והוא היה היורש של אחיו אשר מת בלא בנים. יש לשער השערה לא־רחוקה, כי מבטחיה החזיקה בנכסי בעלה יזניה ולא חפצה להשיבם להושעיה אחיו וגם לתת לו את יְרֻשָּׁתו ועל־כן נשאה לְמִצְרִים: בראשונה לפי בר־פחא ואחר־כך לאסחור, אשר לפי דיניהם אין יִבּוּם והאשה יורשת את בעלה; אבל אחרי שבניה ידניה ומחסיה היו ליהודים, באו עליהם בטענה לעקור למפרע את זכות קנינם על הבית הזה, יְרֻשַּׁת יזניה, בכח דיני ישראל. המשפט הזה הֻגַּשׁ, בהיותם חילים, למשפט וידרנג הנודע לרב החיל מסֻנה ובודאי זכו האחים בדיניהם וקבלו מידי ידניה בר־הושעיה „ספר מרחק". אולם גם בין האחים האלה בעצמם נולדו סכסוכים בדבר חלוקת העבדים והשפחה שירשו מאִמם, אחר־כך נתפשרו ותנאי התפשרותם כתבו בספר (אפיפורין K), אשר על־פיו קבל האחד את העבד פטוסירי בן לאמו „תבא"[1], „יו"ד שָׁנִית (חקוקה) בימין שניתת (שנחקקה) מקרא ארמית (בשפה ארמית): כזניה למבטחיה" (הוא שַׁיָּך למבטחיה[2]). השני לקח את „בֶּלֹא", אולם את השפחה „תבא" בעצמה אֵם העבדים האלה „ולילו בִּרַה" לא חלקו ביניהם, אפשר משום ששחררום.

גם בעלי־האפיפורין של יֵב נמצאות תעודות של עניני מסחר, אשר מהן יש להזכיר את אלה: א) שטר־קשר של קבלנות (אפיפורין 25) בין „בר חנני נגרא" ובין הושעיה בר הודויה ואחיאב בר גמריה משנת ב „לחשורש" (הַינו, אחשורש[3], הוא קסירקסיס, תקנ"ב לחרבן־הבית), להמציא שעורים

1) לדעת שטֵירק, מקור השם הזה הוא מצרי והוראתו: חוֹרשה (געביש). אבל הננו מוצאים את השם הזה לשפחה ולעבד גם במשנה, ולרבן גמליאל היה עבד שנקרא „טבי" ושפחה בשם „טביתא", ועַיֵּן במלונים של לוי וקאהוט וביחוד פלֵישר ללוי, כי מקורו ערבית. על־כל־פנים השם „טביתא" לאָמה אין מקורו מצרי.

2) יש ללמוד מכאן, כי העבד העברי היה מסֻמן באות יו"ד, לאמר, שַׁיָּך ליהודי—ושם נאמר: „יכתבוה על דרעה עלא מן כתבתא זי על דרעה" (יכתבוה על הזרוע למעלה מן הכתֹבת אשר על הזרוע מכבר)—והַינו, לפי שהעיר בוהל, ככתוב בישעיה מ"ד, ה, וכפי הערת ד"ר ש. א. פוזננסקי — בתוס' מכות, ט"ו.

3) בתרגום־השבעים מְתֻרגם אחשורש שבמגלת אסתר: אַרְתַּקְסֶירְקְסֶס, כי המוצא של השם:

לך קדם יהו אלה שמיא (1, כ״ז) הם בסגנון הכתוב בדברים כ״ב, י״ג, וכן נזכרות (שם, כ״ו): המנחה והלבונה והעולה (עַיֵן עזרא, ו, ט; ז, י״ז). את ההזמנה למשפט קראו: „עבדת שאלה ומקריא על אלהן״ (עשיתי שאלה וקריאה לאלהים. עַיֵן 27, ז) בסגנון הכתוב (שמות, כ״ג) „עד האלהים יבא דבר שניהם״; כמו שראינו למעלה, נכתב ה„מֹהַר״ בשטר־הנשואין כתמונתו וכמשקלו בתורה, גם בספרותם החלונית נכרת, כמו שמבֹאָר להלן, ההשפעה של כתבי־הקדש האחרונים, גם ידעו את השפה העברית וידעו להשתמש בה כחפצם, עד כי הננו מוצאים את השפעתה גם בסגנון שפת האפיפורין שנכתבו לנכרים, כמו השמוש במלת „לאמר״ (A ג. B ד. C ג. D ג. E ג. H ד. I ד. K ב); „איש״ (D, י״א, ט״ז. H, י״א, י״ג, י״ד. I י״ב, י״ג); „לקח״ (D י״ח. H ו); „בהמתה״ (C ו); „בעל״ (D ז. G ד, כ״ב, כ״ד); „עֵדה״ (G כ״ג, כ״ו); „מרבית״ (L); „נשחט״ (בנפעל, G י״א); „עתד״ (C ו), וכן מבטאים עברים מתֻרגמים ארמית: דכר ונקבא (G י״ח); על אנפי ארעא (C כ); בכף חדא (כמו פה־אחד, G כ״ט) – ולדעת שטראק, האפיפורין 42 ערוך בשפה עברית נקיה ויש לקרא: אֱלֹהֵ כֹּל יְשַׁלֵּמְךְ, יְשַׁלֵּם שְׁלָם כֹּל, כֹּל יִפְרֹק וישַׁלֵּם״ (ב„צייטשריפט דעס מאָרגענל.״, 1911, עמוד 838). ביחוד מעידים על ידיעתם השלמה את השפה העברית ושגירתה בפיהם שמותיהם העברים הַמֻּרכבים הרכבות חדשות שאינן נמצאות בכתבי־הקדש; ביחד עם זה מעידות ההרכבות החדשות האלה, שהיו להם מֻשגים צרופים על־דבר יסודי אמונת ישראל. השמות של כתבי־הקדש, אשר השתמשו בהם, הם: אוריה, אזניה, אושעיה, ברכיה, גדליה, גמריה, הושע, הושעיה, הודויה, זבדיה, זכור, זכריה, חנן, חנניה, חגי, יזניה, ישביה, ישעיה, מחסיה, מלכיה, משלם, מתן, מנחם, נריה, נתן, עובדיה, עזריה, ענניה, פלטי, פלטיה, צפניה, צדיק, שלם, שלמיה. ההרכבות והתמונות החדשות של שמותיהם הן: אחיאב (בכתבי־הקדש אחאב), אלנורי, גדול (גִּדֵּל בכתבי־הקדש), גלגולי, הצול, ונה (וניה בכתבי־הקדש), ידניה, יהוישמע, יגדל, יָאוֹר, (יָאִיר בכתבי־הקדש), יהוטל, יאציה, יהואדר, יסלח, יתום (יותם בכתבי־הקדש), מעוזיה (מעזיה בכתבי־הקדש), משלך, סימך, סמכי (סמכיה בכתבי־הקדש), סגרי, פנוליה, פלול (פלל בכתבי־הקדש), צפליה, קוניה, רעויה, שמות. ביחוד מצטַינים שמות הנשים אצלם בהרכבותיהם החדשות, ומלבד השם „מְשֻׁלֶּמֶת״ שבכתבי־הקדש השתמשו בשמות כתבי־הקדש הזכרים בנטיות חדשות לנקבות, כמו: „רעיא״ („רֵעִי״, שם זכר בכתבי־הקדש), אביהי (אביה, אביהו, שמות זכרים בכתבי־הקדש), יהוחן (יהוחנן, שם זכר בכתבי־הקדש), סלואה, סלוה (סַלּוּא, שם זכר בכתבי־הקדש), וכן השתמשו בשמות חדשים, כמו: אסורי, אבעשר, הצול (מְשֻׁתָּף לזכר ולנקבה), יהוטל (מְשֻׁתָּף לזכר ולנקבה), יההאור [1], יהועלי, יהושמע [2], יחמול, מפטח נאהבת,

---

1) הה״א השנית היא, כנראה, ה״א־הידיעה ואין כאן שבוש במקום „יהו״א״ כדעת אונגנאד, 48.

2) שמות הנשים האלה סותרים גם־כן את דעת וֶלהויזן, כי הדת היתה נוהגת רק

במושבה חילית, אשר שפת הדבור היתה בה רק ארמית בלבד, עד כי גם המצרים מֻכרחים היו להשתמש בה, כמו שנראה מפקֻדת ארשם הנציב הפרסי אל הפקיד המצרי וחפרעֶמְחִי בדבר בנין אניות (אפיפורין 8); אבל גם בלאו־הכי אפשר, כי בני המושבות האלה, אשר היו, כנראה, מבני ממלכת־הצפון, הקרובה אל ארם, דברו גם בארצם בשפה עברית נוטה לארמית או כי דברו בשתי השפות: העברית והארמית.

כמו בשפת יהודי יֵב כן נמצאת בכל התעודות שלהם השפעה נכרית, ביחוד השפעה של האשורית־הבבלית: התאריך המדֻיק, קצבת ענש כסף בתנאי קיום שטרי־התקשרות (משנים עד מאה כרש ועל־פי־רֹב של עשרה כרשים), חתימת העדים בשטרי־פטורין נמצאים גם בתעודות הבבליות. החוקר שטארק מקביל כמעט לכל תעודה יֵבית (בהוצאת אפיפ. של סאכוי) תעודה מקבילה בבלית, אחרי כי הפרסים קבלו את משפטי הבבלים. העדים אשר חתמו על התעודות היו ארבעה (א); אם אי־אפשר היה לאחד הצדדים להוכיח את צדקתו, אז מֻכרח היה לקַיֵּם את דבריו בשבועה (עַיֵּן B וגם F), ויש אשר גם לחָשוד על עון עשק נתנו שבועת פטורין לפני בית־דין של ארבעה בבית מקדש אלהים (27).

בבֹאנו לשפוט על־דבר מעמד צבורם ודתם, אז נמצא, כי בראש הקהלה היֵּבית עמד „ידניה בר גמריה" הנזכר הרבה פעמים בתעודות האלה, הוא אבי „מחסיה", אחד מהיותר נכבדים שביהודי סְוֵנה, אביה־זקנה של מבטחיה, אשר עניני משפחתה נתבררו למעלה. בראש הרשימה הגדולה של משלמי מס (אפיפ. 18, ב) נזכרת „משלמת ברת גמריה בר מחסיה", כנראה, היא אחות ידניה, ועל־כן היתה האשה היותר השובה בקהלה. התעודות הרשמיות אל קהלת יֵב ערוכות: „אל ידניה וכנותה (וחבריו) חילא יהודיא" (6), או: „אל מראי ידניה... וכהניא זי יהו אלהא" (11), וכן הוא חתום בתעודות הרשמיות של הקהלה: „עבדיך ידניה וכנותה כהניא זי ביב בירתא" (6, א; 2, א). כנראה, היה כעין כהן גדול עומד בראש עבודת אלהים ביֵב ואליו נצטרפו: מעוזיה, אוריה (10, א) וגם הכהנים: מתן בר ישביה ונריה בר... (11, א). יהודי יֵב היו אדוקים גדולים בדתם, כמו שמעידים דבריהם בבקשתם אל בגוהי פחת יהודה, כי מאז שהרב מקדשם: אנחנו עִם נְשַׁיָּן ובְנַיָּן שקקן (שקים) לבשן הוין, וצַומין ומְצַלין ליהו מרא שמיא (ו, ט"ו); ועד זנה יומא, אנחנו שקקין לבשין וצֻומִין, נְשַׁיָּא אזלין כארמלה עבידן, משח לא משחן וחמר לא שתין (שם, כ, כ"א). וכנראה 1), נמצא במקדש יֵב גם „ארון הקדש", הנקרא בשפתם בשם „שִׁידִית (תבת) אשרנא" (מקדש, באשורית. אפיפ. 1, י"א). גם יש סמנים מֻבהקים המעידים, כי היו שגורים בפיהם כתבי־הקֹדש, כי דבריהם בבקשתם אל בגוהי: „וצדקה תהיה

---

1) לפי השערת ד"ר ז. יאמפול (במחברתו „פאם קריעגסשויפלאטץ", ח"ב, עמוד 51, ו„העולם", י"ג, 7), אבל המבטא הזה נמצא גם בחֻקי חמורפי.

שנתברר בימים האחרונים על־ידי אגרות תל־אמרנא ויתר הכתבות העתיקות, לתאר גם את היחיד הגדול בבני־אדם במספר רבים (עַיֵן קיטל, געש. ד. פאָלק. איזר., ח"אג, 214), על־כל־פנים אין לשפוט מזה, שהשתמשו בדבריהם על־אודות מעשי האלהים בלשון־רבים, כי עבדו לאלילים רבים – כמשפט רב החוקרים, גם היהודים.

מלבד בית־המקדש ביֵב היו להם ארבעה בתי־תפלה, אשר נקראו בפיהם, כמו „מועדי־אל" בכתבי־הקדש („שרפו כל מועדי־אל", תהלים, ע"ד, ח), בשם „בתי־אל" 1). לכל „בית־אל" היה שם מיֻחד: או שנקרא על שם הפעֻלה בו, או על שם מיסדו או מקומו. א) „מסגדא" (32, ג); ב) חרם־בית־אל (27, ז); ג) אשם־בית־אל (18 .VII Kol, ה); ד) ענת־בית־אל (שם, שם, ו) או: ענתיהו (32, ג). הוראת „מסגדא" ברורה בשפה הארמית למקום השתחויה, וכן ברורה הוראת „חרם" בערבית למקדש ולקדש. מוצא השם „אשם" הוא עברי משֹרש והוראת „שמם" (עַיֵן יחזקאל, ו, ו; הושע, ה, ט"ו; י, ב–השמוש בפעל „אשם" בהוראת שמם: גיזיניוס־בוהל), לאמר, „שממת בית־אל", אשר נקרא בפי גולי ישראל מממלכת הצפון על שם עיר מלכותם ובית מקדשם שנחרבו 2). והשם „ענת" הוא שם עיר אחת במטה נפתלי בשם בית־ענת (שופטים, א, ל"ג), אשר נקראה בודאי מימי־קדם בשמה זה, בשביל שהיתה מקום פולחן האלילה הכנענית הקדומה „ענת" ואחרי־כן בהפכה והיתה לישראל למקום מקְדש לאלהיו, כמו שנהג בכל המקומות הקדושים על־פי מסורת הארץ, ועל־כן קראו גם בגלותם את שם אחד מבתי־תפלותיהם בשם „ענת־בית־אל" או בקצרה: „ענת־יהו", ואפשר משום שהיו יוצאי המקום הזה, או כי נקרא על שם מיסדו שנקרא בשם הזה, אחרי שהננו מוצאים באותו זמן „ענתתיה" שמו של בנימיני (דברי־הימים א, ח,

---

1) יש להניח, כי „בתי־אל" אלה נוסדו ביֵב ובסוֵנה בזמן שלפני בנין בית־מקדשם ונשארו גם אחרי־כן. ועַיֵן אנגלֶר, שם, 103, המפלפל הרבה בזה, ליַשֵב את הקשי, איך נתקַימה דת ישראל ביֵב בסביבה זרה בלי בית־מקדש מיֻחד, וברור אצלו כי בתי־כנסיות לא היו להם; אבל לא התעורר הוא וכל יתר החוקרים, כי באמת היו להם בתי־אל במדה מספקת.

2) על־דבר „אשם" זה רבו החקירות של המבקרים: אונגנאַד מוצא בו את האליל הבבלי „אִשֻם, — אליל אֵש השולח בבני־אדם מגֵפות מכַלות ואשר שמו נזכר מימי הדינַסטיה הבבלית הראשונה של חמורפי (2129–1830). השם הזה הוא שֵמִי מערבי, כמו הדינסטיה בעצמה ממוצא אמורי. כן הננו מוצאים אצל השמים המערבים אליל אֲשִימָא" של אנשי חמת, אשר פולחנו הובא לארץ־ישראל על־ידי הבבלים שהושיבם סרגון בשומרון (מלכים ב, י"ז, ל), וכן במצא אליל רפואה פיניקי בשם „אֶשְמוּן" המהוזה עם אַסְקלֶפיוס. לידזבארסקי מוצא בו את האליל „סִיֻמָה" מצפון סוריה. גרֶסמאן העיר, כי עמוס הוכיח את בני־ישראל על כי הם נשבעים באשמת שמרון (ח, י"ד), לאמר — באליל „אֲשִימַת". עדוארד מאיר (דער פאפירוספונד, 58), המביא את הערתו זו, מסַיֵם בברור: פה יש לנו אפוא אלילה, אשר אותן המלות לה כמו לאלילה העברית ביֵב, אשר היתה אלילה שומרונית, ולכן הרשום בספר מלכים ב, כי רק אחר חרבן שומרון הֻנהג בה פולחן „אשימא", הוא שקר ובדוי לכַונה מיֻחדת. והנה, כמו שהננו רואים, בנוים כל החדושים והחקירות העמֻקות האלה על יסוד המלה „אשם" כאן, שלא הבינו פשוט את הוראתה.

נאהבית (כנראה, הַינו הך), שלוה, שבית. וכן השתמשו בשמות המתארים את האלהים בתארים חדשים, כמו: יהו־טל, יהו־אדר, ידנ־יה, יהוי־שמע, קונ־יה, רעו־יה, יה־האור, או המתארים את היחס לאלהים: פנו־ליה, צפ־ליה (צפה ליה), בעד־יה. זה מעיד על מעמד התפתחותם במְשגיהם על־דבר האלהים. על־כל־פנים אין בכל השמות האלה שמות מְרכבים עם אלילים, ועל־כן יש להוכיח מזה, כי לא עבדו עבודה זרה גם בשתוף. הננו מוצאים כאן גם נטיות חדשות לפעלים, כמו: יאצ־יה (מן אוץ), הצול (מן נצל).

בכל השמות האלה אין אנחנו מוצאים הרכבה של שלש מלים, כמו בשמות עולי־הגולה, והיא ההרכבה החדשה בהשפעת הבבליים, אבל כנגד זה נמצאים בהם תשעה שמות שאינם נמצאים רק במקורי כתבי־הקדש שאחרי שיבת הגולה, בזכריה, עזרא, נחמיה ודברי־הימים, והם: אטר, ברכיה, גדול, הדויה, חגי, מעוזיה, ענניה, פלטיה, פלליה, המעידים על הקרבה שביניהם ובין בני הגולה, וכמעט לא השתמשו לצרך הרכבת שם אלהים בשמותיהם בשם „אל", אלא בשם „יה", „יהו". בשלש מאות שמות אנשים ונשים נמצאת ההרכבה עם „אֵל" רק פעם אחת: „אֵל־נורי", וההרכבה עם „יה", „יהו" נמצאת בחלק הרביעי מהם, מכֻוָּן אל אפן ההרכבה שנהגו בארץ־ישראל בתקופה שלפני חרבן הבית הראשון. וגם הם כבר התחילו לנהוג קְדשה יתרה בשם הויה בלי להגות אותו בכל אותיותיו, אלא בהשמטת הה"א האחרונה או בתתם אלף במקומה, וכתבו „יהו" או „יהוא" (36. ג; 11, א; 5, ח). בתקופה מאְחרת החמירו בזה הרבה בלי להגות אותו באותיותיו כלל 1). את האלהים הזכירו הרבה בתארו המצוי גם בכתבי־הקדש בשם „אלהי שמיא" (אפיפורין 1, ב, כ"ז, כ"ח; 3, ג, ד), או „מרא שמיא" (1, ט"ו) המצוי בעזרא ובנחמיה (עזרא, א, ב; ה, י"א, י"ב; ו, ט, י; ז, י"ב, כ"א, כ"ג; נחמיה, א, ד, ה; ב, ד, כ). בחרסית אחת שם נמצא גם התאר „יה ה' צבאות". וגם הזכירו את אלהים במספר רבים, כמו שמצוי בכתבי־הקדש (עַיֵן בראשית, כ, י"ג; ל"א, נ"ג; ל"ה, ז; שמות, כ"ב, י"ח; ש"א, ב, כ"ה; ש"ב, ז, כ"ג; תהלים, נ"ח, י"ב. וכן בתאריו: דברים, ה, כ"ג; יהושע, כ"ד, י"ט; ש"א, י"ז, כ"ו, ל"ו) וכמו שהיה נהוג בימים הקדומים, כפי

בגברים, ועל־כן לא נתנו לנשים שמות דתיים (עַיֵן „ההלבשה העברית", 158, הערה 2). וכן נושאים שמות הנשים חותם האהבה, כמו „אסורי"—האסורים שהבני אסור בהם; „יהו־חֵן"—פרוש, של חֵן־יהו, וכן נאהבת, רעו־יה, יחמול.

1) במקום אחר בארתי בארְכּה את נמוק האִסור הזה והגבלתי את זמנו בימי התנועה ההלנית, אשר השוו אז את השם „יהוה" ההגוי באותיותיו אל שמות אלילי יון, אבל יסוד הזהירות בכלל בשם הויה שלא יתהפך לשם עצם פרטי כבר נמצא בתורת משה, ועל־כן, כנראה, נזהרו עוד בימי הבית הראשון מלהגות אותו באותיותיו בכל הנוסחות ההדיוטיות, ויש מהסופרים או מהמעתיקים שנזהרו בשם „הויה" גם בנוסחות קֹדש ונתנו במקומו „אלהים", ואפשר שעל־כן יש פרשיות התורה אשר בהן מתֹאָר אלהים בשם „הויה" ויש שרק בשם „אלהים". אִם הדבר כן הוא, נופל היסֹוד של שיטת המבקרים לחלק את הנוסחות בתורה ל„אלהימית" ול„יהואית"

אלהא״ (אלה הם שמות החַילים היהודים אשר נתנו כסף לאלהים יהו). בסוף הרשימה נחלק הסכום הכולל ל„יהו״ (הַינו, המקדש בּיֵב) י״ב כרשים ו שקלים – הינו: קכ״ו שקל; ל„אשמבית אל״ ז כרשים, הינו: ע שקל; ל„ענת־בית־אל״ י״ב כרש – הינו: ק״כ שקל (כאן חסרה, במקום הפנוי, החלוקה לחרם בית־אל ולמסגדא). מכל זה יש גם־כן לראות, כי כל בתי־אל אלה היו מקדשים ל„יהוא אלהא״. וכן יש להוכיח ממה שהבדילו בין כהני ישראל ובין כהני מקדשי־האלילים, לקרא את הראשונים בשם „כהניא״ (1, א; 2, א; 11, א, י״ב) ואת האחרונים בשם „כמריא״ (1, ה; 2, ד), כי היו רחוקים הרבה מן העבודה הזרה.

השם „בית־אל״, אשר בו קראו לבתי־תפלותיהם וגם הרכיבוהו בשמות בניהם, מעיד עדות שאין למעלה ממנה על מוצא בני־ישראל ביֵב ובסוֵנה, כי הם מגולי עשרת השבטים, ולכן חִבבו כל־כך הרבה את שם עירם הקדושה בית־אל[1]), אשר בה נמצא מקדש מלך (עמוס, ז, י״ג) אשר חופפה עליו קְדֻשת הַשֵׂיבה של מסורה עתיקה מיעקב אבי שבטי ישראל, וכן מעיד על מוצאם זה רבוי השמות „הושע״ ו„מנחם״ אשר בהם[2]).

מלבד ראש־קהלתם, העומד בראש כהניהם, נמצא, כנראה, מפקח ראשי על עניני הדת של כל הגליל הזה, פקיד מְיֻחד שנתאשר מטעם הממשלה הראשית, כעין ראש הכנסיה או האלברך שהיה במצרים בתקופה המְאֻחרת. כנראה, היו אצלו גם שוטרים והיה משתדל לפני פקידי השלטון המקומי לטובת בני עמו, אם נאחזו באיזו עלילה (11, ד, ה), אף כי אלה היו, כנראה, עוינים אותו (7). כפעם־בפעם שלח, כנראה, פְקֻדות מְיֻחדות בענינים דתיים, אשר בהן הוא בא בכח הממשלה העליונה. פְקֻדה כזו נשתמרה בתוך אחד האפיפורין (6), אשר בו מודיע „חנניה״ הנזכר למעלה, אשר היה אז ראש הכנסיה הגלילית של יֵב וסוֵנה וסביבותיהן, הינו – של מצרים העליונה: „אל אחי ידניה וכנותה חילא יהודיא[3]) בשנת החמשית דריוהוש מלכא״ – הינו, דריוש השני, והיא שנת תפ״ז לחרבן־הבית, כשתים־עשרה שנה אחרי

---

1) השם „בית־אל״ כאן, מעיר אונגנאד בברור, הוא שם אליל, הנמצא גם בשטר־ההתקשרות אשר בין אסרחדן ובעל מלך צור, וכן הוא נזכר בכתבות בבליות בין שמות שֵמיות מערביות, על־פי־רֹב הוא נכתב „בַּ־רְ־תְּ־אַן״ (עַיֵּן „אראמאֶישע פאפירוס״, 28). עדוּארד מאיר (שם, 61, הערה ו) מאריך בזה, והוא מוכיח, כי הַינו „בַּיְתְאֶלוּ״: האבנים בעלות הנפשות החיות הנופלות משמים ככדורי־אש, שנודעו בפי סופרי יון. לפי דעת המבקרים, הַינו גם „בית־אל״ של יעקב. במקום אחר בררתי טעותם בזה. על־כל־פנים רק אִולת היא לתת את בית־אל כאן לשם אליל.

2) אחרי כתבי את דברי מצאתי את הנמוק האחרון הזה באחת מחוברות הרבעון האנגלי ל„חכמת ישראל״, מובא בשם החוקר בַּאכֶר.

3) יש המוצאים בנוסח הכתֹבת הזאת, שלא נזכרו בה לא „הכהנים״ ולא „המקדש״, כי היה מתנגד לעבודת מקדש מחוץ לירושלים; אבל באמת אין ללמוד מכאן כלום: הכתבת באה בנוסח של פקֻדה חַילית רק לחַילים, ובהיות חנניה פקיד מחוץ לארץ־ישראל, בודאי לא התנגד למקדשים שמחוץ לירושלים.

כ"ד), אבל אי־אפשר שקראו בני עם ישראל בזמן שאנחנו עומדים בו לאחד מבתי־תפלותיהם בשמה של אלילה כנענית קדומה, אשר משנכנסו בני־ישראל לכנען לא נזכר שמה עוד[1]. גם בלעדי זאת אין לשפוט על זה מן השם של בית־הכנסת, כמו שלא נוכל לשפוט, למשל, מִשֵּׁם בית־הכנסת אוגוסטוס ברומי (עַיֵּן ברלינר, „היהודים ברומא", 121), שהיו היהודים בה־בתקופה עובדים לאלילות הקסרית הזאת[2]. על־כן אין להסתַּיע גם מכאן, שהיו יהודי יֵב וסוֵנה עובדים עבודה זרה בשתוף עם אלהי ישראל, כדעתם של החוקרים[3].

ועד־כמה היו בתי־אל אלה חביבים עליהם, נראה מזה, כי קראו בהם גם את שמות בניהם, כמו: בית־אל־נתן בר יהונתן (34, ה), חרמנתן בר בית אל נתן בר צחא (שם, ד), ונהגו בהם קְדֻשת אלהים להשבע בהם, כמו שנהגו באפן כזה בתקופה מאֻחרת[4]), מה שנראה מהשבועה שנשבע מנחם בר שלום למשלם בר נתן ב„מסגדא" וב„ענתיהו" (32, ג), וכן מלכיה „בחרמבית־אל" (27, ז). כל בני הקהלה הגברים והנשים השתתפו לצרך הוצאת הכלכלה של הבתים האלה, בהרימם שני שקלים לגלגלת, מעין זה שכתוב בתורה חצי שקל לגלגלת (שמות, ל, י"א–ט"ז; ל"ח, כ"ו), ובנחמיה (י, ל"ג): שלישית השקל[5]. בראשית הרשימה של תרומת השקלים האלה (18) כתוב: „זנא שמהת חילא יהודיא זי יהב כסף ליהו

---

1) שם האלילה „עֲנָתְ" נמצא רק בכתבות המצריות הקדומות עוד מלפני כניסת ישראל לארץ כנען, ורק על־פי־זה שהננו מוצאים מקומות ואנשים נושאים שמה בארץ־ישראל יש לשפוט, כי מוצאה מכנען, אבל נתחלפה אחר־כך באלילה אחרת ולא נזכרה עוד בימי כתבי־הקֹדש.

2) בודאי אין אוגוסטוס בעצמו שם אליל, אלא שם קיסר; אבל, כידוע, היתה ברומא כתה דתית בשם „אוגוּסטַזֶיס" שהיתה מעריצה את הקסרים כאלים, והיכל ומקדש אוגוסטוס הוא כבר בית עבודה־זרה, אשר על־פי חֹמר הדין של הפרושים אסור היה להקרא בו.

3) רק הפרופ. שטֵירק במחברתו „אַלטע אוּנד נייע אַראַמעאישע פּאַפּירי", 1912, עמוד 12—13, הרגיש, כי אי־אפשר להניח שהיהודים האדונים האלה היו עובדי עבודה־זרה, כמו שבטי ישראל בבית הראשון, והוא מתקשה לַיַשֵּׁב מעט את מציאות הבתים האלה, שהיו בהם איזה ציורים גלמים של יהו. גם החוקר אנגֶלֶר (שם, 88) מתקשה גם־כן הרבה בזה והוא בא למסקנה, כי על־כל־פנים לא היו הַיֵבִיים עובדי־אלילים, והאלילים הנזכרים אצלם הם של הארמים, והוא מסכים להשערת ישראל הלוי, כי הפכו הקולוגיסטים הזרים את „ענת", „ענת בית־אל" שלהם ל„ענתיהו". יש רק להתפלא על כל החוקרים האלה, כי לא עמדו על דָבר פשוט כזה; ביחוד מתברר ברור גמור, כי אין „אשם" ו„ענת" שמות אלילים, אחרי שאין אנחנו מוצאים אותם מְרכבים בשמות העצמים הפרטים של יהודי יֵב וסוֵנה.

4) כגון להשבע ב„מעון הזה" (כתובות, ב, י"ט; כריתות ח, ע"א; בבא בתרא, קס"ו, ע"א) וכן ב„היכלא" (קדושין, ע"א, ע"א); „העבודה" (יבמות, ל"ב, ע"ב; גיטין, נ"ח, ע"א; ספרא, קדושים, ב, ד; שיר־השירים רבה, פסוק שררך).

5) משקל השקל הכנעני הוא 14,55 גרַם וערכו הוא אפוא 3 מַרקים. מחצית השקל הוא אפוא מַרק וחצי. בתקופה היונית הוא נקרא דודרכמון. משקל השקל הפרסי הוא לעֻמת זה 5, 6 גר. — 1,17 מ. שני שקלים פרסים עולים לפי־זה: 2.30 מַרק (עדואַרד מַאיר, שם, 55).

אלהיא [יברכונכן] (לאחינו ידניה וחבריו החילים היהודים. אנכי אחיכם חנניה. שלום לאַחַי, אלהים יברככם!).

ג) וכעת שנתא זא שנת ה[1]) דריוהוש מלכא, מן מלכא שליח על ארשם (והנה עתה בשנה זו שנת ה לדריוש המלך נשלח מן המלך אל ארשם).

ד). . . . . [חילא יהו]דיא כעת אנתם כן מנו ארב[עא עשרא מניסן] (החילים היהודים, עתה תִּמְנוּ ארבעה־עשר מניסן).

ה) . . . . . . [בין שמשיא פסחא עֲבִי]דו ומן יום ט״ו עד כ״א לניסן (בין הערבים תעשו את הפסח ומט״ו עד כ״א לניסן).

ו) . . . . דכין הוו ואזדהרו עבידה א[ל תעבדון] (היו טהורים והשמרו מלעשות כל עבודה).

ז) . . . . . [כל שכרא] אל תשתו וכל ומנדעם זי המיר א[ל תיכלון] (כל שכר אל תשתו וכל דבר של מחמצת אל תאכלו).

ח) . . . . מערב שמשא עד יום כ״א לניס[ן].

ט) . . . . . עלו בתוניכם וחתמו בין יומי . . . . (עלו בחדריכם והיו סגורים בין הימים) (אשר מט״ו עד כ״א לניסן[2]).

כל הנאמר באגרת זו מכֻוָּן בכל פרטיו אל חֻקי תורת משה בדבר חגי הפסח והמצות, אשר בראשונה נבדלו לחג הפסח בי״ד ניסן בערב ולחג המצות מט״ו עד כ״א בו, ואחר־כך נתאחדו יחדו (כמבֹרר וכמפֹרש בויקרא, כ״ג, ו. ועַיֵּן יחזקאל, מ״ה, כ״א). מכאן נראה, כי כבר התנהגו אז על־פי ספר ויקרא, אשר קדם הרבה במציאותו לפני הזמן שלפנינו, וכן על־פי ספר במדבר, כי אין לאיש טמא־נפש להשתתף בעשית הפסח, ועל־כן צוה עליהם כי יהיו טהורים (דָּכִין), וכן באה הפְקדה בשם הממשלה הפרסית העליונה מפני שני טעמים: א) לתת חֻפשה לחילים לזמן ידוע[3]) אי־אפשר היה בלי רשותה; ב) מפני כי גם פולחני כל הדתות זקוקים היו לאִשּׁוּרָהּ, כמו שמבֹרר

---

1) בגוף הנוסחאות של האפיפורין השתמשו לסמני המספר בקוים זקופים ושוכבים, ואנכי משתמש במקומם באותיות המספר.

2) הצעתי פה את האגרת על־פי המלואים והתקונים המשֹערים של החוקרים העוסקים באפיפורין אלה. אנכי הוספתי פה גם־כן תקונים ומלואים אחדים, ביחוד בריש פסוק ה: „בין שמשיא פסחא עבידו", שלא עמדו עליו החוקרים. המקום היותר קשה באפיפורין זה, שלא עמדו כל החוקרים על ברורו, הוא הפסוק ט: „עלו בתוניכם וחתמו בין יומי". לדעתי, הכרוש הוא, כי נתנה להם חֻפשה מהעבודה החַילית ל ע ל ו ת לחדריהם מתוך המחנה, אשר נמצאה בעֵמק ויהיו סגורים בהם, לאמר, לא יהיו זקוקים ללכת אל המחנה בין הימים אשר מיום חמשה־עשר עד עשרים ואחד בניסן. התרגום של „חדר" בארמית הוא „תון", פֵּרוש „והתמו" הוא כמו: יוֹמָם חִתְּמוּ למו (איוב, כ״ד, ט״ז).

3) הן אמנם על־פי חֻקי התורה מצוַת המנוחה בחג היא רק ביום הראשון וביום השביעי (עַיֵּן ויקרא, כ״ג, ז—ח; דברים, ט״ז, ח), אבל לחילים נתנה מנוחה לכל ימי חג המצות, שלא יבואו במגע ובמשא עם חבריהם הנכרים בימים האלה של צֹרך הזהירות מפני כל מחמצת. ולחנם מתקשה בזה עדוארד מאיר.

שבא נחמיה פעם שנית לירושלים – „מן מלכא שליח אל ארשם", לאמר, הפקדה הזאת נתאשרה מאת המלך ונשלחה אל ארשם הנציב הפרסי במצרים, כי מיום חמשה־עשר עד עשרים ואחד לניסן יהיו טהורים (ככתוב בבמדבר, ט, א–י"ד. עַיֵן דברי־הימים ב, ל, ט"ז–כ; עזרא, ו, י"ט–כ"ב) ויזהרו מעבודה ואל ישתו ואל יאכלו כל דבר חמץ מערב שמש עד עשרים ואחד לניסן (מכֻוָּן אל הדברים הנאמרים בשמות, י"ג, ז; דברים ט"ז, ד; שמות, י"ב, ט"ו).

קיום העובדה ההיסטורית הזאת על־ידי אפיפורין זה, כי חגגו יהודי יֵב כבר אז את חג הפסח ככל חֻקותיו וכהלכתו, סותר הרבה את השערת מבקרי־המקרא בדבר אחור זמן חבור ספר דברים ותורת כהנים. והנה יש המחליטים (עַיֵן עדוארד מאיר, שם, 95) כי זו הפעם הראשונה שהתחילו לחוג בארץ־ישראל את חג המצות (ולא את חג הפסח, המאֻחר לדעתם בזמן), ועל־כן השתדלו להנהיג בתֹקף הממשלה את החג הזה גם בתוך יהודי מושבותיה. אולם נמצאה ביֵב כתֹבת חרס, אשר בה מבקש הכותב את חברו להשגיח על ביתו ולשלוח אָמָה אשר תעשה את הפסח – „שלח לי אמת תעבדן פסחא". – הכתֹבת נכתבה תק"ט – תצ"ט לחרבן־הבית, הינו, ר"א–י"א שנה קֹדם פקֻדת חנניה, ואם כן, הלא חגגו יהודי יֵב גם את חג הפסח מעצמם עוד לפני פקֻדת חנניה, וכמו שמבֹרר מסגנון הדברים בכתֹבת זו, המדברת מהפסחא כמחג נודע, היה הפסח מקֻבל אצלם כחג קדמון ולא נוצר זה־עתה מחדש (עַיֵן „השלח", כרך כ"ו, חוברת ג, במאמרו של הד"ר דייכס). בצווי: „אַל תשתי וכל מנדעם זי המיר א..." (6, ז) מודים גם החוקרים הנוצרים הקצונים, כמו עדואַרד מאיר וחבריו, כי הוא מכֻוָּן אל אסור שתית שכר בפסח, שנמצא במשנה פסחים ג, א; ואם כן, כבר נהגו אז באסור של תורה שבעל־פה, אשר בהכרח הוא בא אחרי דורות של התפתחות אסור־החמץ שבכתב, ואיך זה אפשר, כי זה מקרוב המציאו את כל עִקרו של החג? והנה שבה ומתעוררת השאלה שעמדו עליה החוקרים: למה־זה באה הפקֻדה של חנניה ליהודי יֵב לחוג חג ידוע להם, ולמה־זה בא אליהם בפקֻדתו בשם המלך אל ארשם? והנה השאלה הראשונה מתישבת על־ידי מה שנתברר (על־ידי החוקר רח"י בורנשטיין בספרו „פליטה מני קדם", ורשה, תרס"ט, 16–17), כי יהודי יֵב וסוֵנה היו מונים ללבנה והיו מעברים את השנה כדי להשוותה אל שנת החמה, והעבור נעשה בודאי גם אז על־פי שלשת הסמנים, ששנים מהם אביב ופֵרות האילן; ואם כן, היה לקביעת זמן חג הפסח, התלויה גם בתורה (דברים, ט"ז, א) בחדש האביב, תפקיד גדול בקביעת העבור (עַיֵן ר"ה, כ"א, ע"א, ועַיֵן ז. יאמפול, שם, 51). הקביעה הזאת לא היתה יכולה לצאת, אלא מאיזה מרכז, אשר ממנו נשלחה לכל הגלילים על־ידי אגרות מיֻחדות, כמו שנהגו בתקופה המאֻחרת. בפקֻדת חנניה שלפנינו הננו מוצאים את אחת האגרות האלה, שנשלחה גם למושבות אלה, וזה לשונה באפיפורין המחֻסר והקטוע הרבה: א) . . . . .

ב) [לאחנא יד]ניה וכנותה ח[ילא י]הודיא. אחיכם חננ[יה]. שְׁלָם אחי,

המצרים היו מָלים כמו העברים (הירודוט, 11, 47) ומה שהיתה מאוסה גם עליהם כמו על־העברים אכילת החזיר (הנ"ל, שם, 36, 47).

על־דבר מעמדם החמרי הטוב אפשר לשפוט על־פי עשר בנין המקדש ביֵב; גם, כמו שראינו, היו יהודי יֵב וסוֵנה בעלי נחלאות ואחֻזות אשר קבלו מאת הממשלה ואשר הורישו לבניהם ולבנותיהם אחריהם (A. B. C. D. E. F. G.). גם לאשה העברית היתה אצלם זכות לקנות ולמכור נחלאות, לתתן במתנה ולהורישן לבניה אחריה, ושָוה היתה בזכותה אל הגבר גם לעמוד לפני בית־דין כבעל־דין וכעֵד, כמו שמעידים ביחוד: שטר־החליפין של נכסים בין אשה לאשה (30), שטר־מלוה של אשה (28), שלילת מתנה של אשה מבניה (34) וחלוקת עבדים ושפחה בין יורשי אשה (K). נוסחי השטרות של הקנינים, החלוקות, הירֻשות, המִלוות, הנשואים וכיוצא בהם מעידים על חקי־משפט מפֻתחים ומסֻדרים אצלם. בין החֻקים האלה נמצאים גם חֻקים בבליים, כמו לקבל עדות מפי קרובים (עַיֵּן C, י"ח, כ); גם בשטר־הנשואים, כמו שראינו, נמצאים נמוסים בבליים.

מלבד כתבי־הקֹדש היתה להם גם ספרות של חֹל, כמו שמעידים: א) הקטע של הרצאת הספור „אחיקר", ב) ההעתקה הארמית של כתֹבת דריוש מ„בֶּחִיסְטון", אשר נמצאה בין האפיפורין מיֵב.

הספור של אחיקר נשתמר בשפות ערבית, סורית, סורית החדשה, ארמינית, יונית, סלָוית, רומינית וקטעים ממנו גם בשפת כוש. גם הוא נזכר בארבעה מקומות בספר טוביה (א, כ"א; ב, י; י"א, י"ח; י"ד י) 1). תֹכן הספור הוא, כי לסנחריב מלך נינוֵה היה מזכיר חכם ושמו „אחיקר" ויהי כי לא היו לו בנים ויקח את נָדָן בן אחיו לו לבן, אשר ימלא את מקומו כאשר יזקן. ויגבה לבב נדן מאד ויוכח אחיקר את דרכו על פניו וַיִּחַר לנדן וילך רכיל באחיקר באזני המלך סנחריב, כי התקשר כנגדו עם מלכי מצרים ופרס, ויצו המלך להרוג את אחיקר. אבל ההורג, אשר אחיקר הציל פעם אחת את חייו, נתן עבד תחתיו ואותו הטמין במערה. לשֵמע מות אחיקר אמר פרעה להכניע את מלך אשור ויציע לפניו, כי יבנה היכל בין השמים ובין הארץ ואז יהיה הוא שלש שנים למס עובד לפרעה, ויתנחם סנחריב על מות אחיקר, כי לא ידע הוא ונדן מזכירו לָשית עצות בנפשם, ויגל ההורג את אזן סנחריב, כי אחיקר עודנו חי, ויוציאהו אליו ממקום מסתרו; וימלא אחיקר את הצעת פרעה, כי הוציא אליו שני נשרים ושני נערים אסורים אליהם, וכאשר התרוממו הנשרים עם הנערים באויר, קראו הנערים: „הביאו לנו חמר, טיט ואבנים הִנה לבנות את ההיכל"–ופרעה נֻצח ויהי שלש שנים למס עובד לסנחריב. אחיקר בקש את שכרו, רק כי יתנו בידו את

פנים שֵמיים ודומים בתמונתם ובמשקלם אל השמות העברים, וגם שם יש לחשד בהרכבות של שמות אלילים, כי הם בני נשואי־תערֹבת.

1) בוולגטא נזכר אחיקר רק בי"א, י"ה, ועל־כן לא נמצא בתרגום העברי לפרנקול אלא רק בי"א, כ"ג בשם „אכיור".

על־פי עזרא, ז, י—כ״ו, ועל־כן מֻכרח היה כל מפקח על הדת להוציא את פקֻדותיו הדתיות בשם הממשלה העליונה[1].

אולם אשר לנשואי־תערֹבת, ביחוד לשאת נשים נכריות, בודאי נהגו התר, כמו שנהגו התר בזה בכל ימי הבית הראשון וגם בימים ההם בבבל ובארץ־ישראל בימי עזרא ונחמיה. הן אי־אפשר להניח, כי מֻרחקי המרכזים— ארץ־ישראל ובבל — יהיו נזהרים בזה יותר מאחיהם בני המרכזים. אבל לא היו מצוים כל־כך כמו נשואים כשרים, כמו שלא היו אז כל־כך מצוים גם בבבל ובארץ־ישראל. אשה נכרית כזאת היתה „אסרשית״ (שם מֻרכב מאָסִירִיס וסֶתִּי) אִתַּת (אשת) הושע (15, ג), לעֻמת־זאת היתה, כמבֹאר למעלה, האשה מבטחיה בת מחסיה בן ידניה נשואה ראשונה ליהודי יזניה בן אוריה ואחר־כך למצרי „פיא בר פחי״, ובהיותה אשתו היתה ממילא נזקקת לדתו ולחֻקי הנמוסים שלו, ועל־כן נשבעה אליו בשם „סֶתִּי אלהא״ (F, ה)[2], אבל בשובה אחר־כך לבית אביה שבה ממילא לדת אבותיה ולנמוסיהם, וכשֶׁנִּשאה בפעם השלישית לאסחור בר צחא המצרי, נכתב שטר־הנשואים לפי נמוסי ישראל. הבנים שנולדו מנשואי־תערֹבת נקראו, כנראה, בשמות נכרים בהרכבת שמות אלילים, כמו: חרמן בר הושע (17, ב), הושע בר חרמן (18, ד), הושע בן פתחנום (מתנת חנום) (B, י״ח), מפתח ברת טסתז (18, V, א), חנן בר פחנם (20, ה), פחנם בר זכור (20, י״ב), פטיסי בר נתן (24, ב), מלכיה בר יתום, בר הדדנורי (18, II, כ), חור בר אסרשית (24, ז).

השמות האלה, אשר המה כמעט כלם מצריים, מעידים על נשואי־תערֹבת שונים עם התושבים העקריים: או שנשאה אשה עברית למצרי וקראה את בנה או את בתה בשם עברי, — וכמו שראינו, הטתה לפעמים את לב בעלה לקבל את דתה, כמו אסחור שקבל, כנראה, את דת ישראל ונקרא בשם „נתן״,—או כי נשאה אשה מצרית לעברי וקראה את בנה או את בתה בשם מצרי[3]. הרבה סִיע לנשואי־תערֹבת בין מצרים ויהודים מה שגם

1) עדוארד מאיר בא כאן על־פי הקשים מוטעים למסקנה מֻהפכת, להוכיח מכאן, כי עזרא חבר את חֻקי התורה בתֹקף הממשלה. ובאמת אין חֵקר לרוח המבקרים, אשר כתבי־הקֹדש שלנו הם בעיניהם עיר פרוצה, לעשות בה את להטי פלפוליהם העקומים. המבקר ג. יאהן, אשר אמנם הוא הרע והמקֻלקל שבהם בכשרונו המֻצמצם ובשנאתו הכבושה לעם היהודים, מתמרמר בספרו „די ביכער עזרא אונד נחמיה״ על חֻצפת היהודים לזַיֵף את ההיסטוריה ולבדות דברים נוראים כאלה על המלך הפרסי הגדול, שיסַיע בידי עזרא להפיץ את תורת היהודים הנבזים. (עַיֵן במבוא ספרו, XII, XIII).

2) לדעת חוקרים רבים, נשבעה לו באלהיו, יען כי הוא היה התובע, כמו שנשבע דרגמן בר הרשין חרזמי למחסיה בר ידניה ב„יהו אלהא״ (B, ה, ו), וכמו שהעיר ישראל לוי בצדק על הגמרא בסנהדרין ס״ג, ע״ב, בשם אבא דשמואל: „אסור לאדם שיעשה שֻתפות עם עובד־כוכבים, שמא יתחַיב לו שבועה ונשבע בעבודת־כוכבים שלו״—אשר מזה נראה, כי מֻכרח היה הנתבע להִשָּׁבע באֵל התובע.

3) אף כי גם בכתבי־הקדש נקראים עברים בשמות נכרים, אבל השמות הם על־כל־

סגנון הספור הזה והמקומות המקבילים בו אל ספרי כתבי־הקדש ואֹפן הרצאתו החלונית בלי הזכרת שם אלהי ישראל ובלי נמוקים דתיים [1] מזכירים את הרצאת הספור במגלת אסתר, שנתחברה קרוב לתקופה הזאת (אף כי אפשר שנכתבה עברית בתקופה מאחרת), ובודאי נמצא גם הספור של אחיקר במקורו העברי ואבד ממנו מפני שלא נשמר, כמו שלא נשמרו יתר המקורים העברים של הספרים החיצונים, כדי שלא יתקדשו בעיני העם כמו כתבי־הקדש [2].

גם התרגום הארמי של כתֹבת בֶּחִסְטוּן, אשר נמצא בין עלי האפיפורין בְּיֵב, מעיד על מעמד ספרותם החלונית, כי היתה עוסקת גם במאורעות ההיסטוריים של העמים, ביחוד של העמים המושלים בהם. הכתבת הזאת, אשר ערכה גדול גם לחקירת כתבי־הקדש בתקופה זו, נמצאת במקורה בכֹתל הסלע של הריהצַגרוֹס בבַגִיסְטַן (ביהוסטום, ביסוטון) בדרך ההולכת מבגדד לחַמַדַן. היא כתובה בשפה הפרסית העתיקה, הבבלית השוּשַׁנִית (העֵילָמית החדשה) [3]. בה מסֻפר על־דבר עלית דריוש הראשון על כסא מלכותו, מלחמותיו במורדים, אשר התעוררו נגדו, ונצחונותיו, גם מצֻירים נצחונותיו אלה בתמונה גלופה. הכתבת הזאת חקוקה בגֹבה הסלע, באפן שאי־אפשר היה לאחד מן העוברים לקרֹא אותה, ורק בידי חוקרים אנגלים עלה אחרי רֹב עמל וכמעט בסכנת נפשות לקבל ממנה העתקה מְדיקת [4]. בסופה נאמר: „אחרי־כן שלחתי את הכתבות האלה בכל הארצות" ובאמת מצאו העתקה ממנה בשנים האחרונות בחפירות הבבליות [5] ועתה מצאו העתקה שלֵמה ממנה בין עלי האפיפורין.

על־ידי התעודות האלה של עלי האפיפורין בדבר הישוב היהודי הקדמון במצרים נתאמתו בעִקרן ידיעותיו של אריסטיאה, הסופר היהודי ההלני, המודיע על־דבר קדמות ישוב היהודים במצרים והמזכיר [6], כי המלך

(שם, 107), אין להקדים את הספור לפני התקופה הפרסית. ואף כי המלה הזאת נמצאת עוד בדברים (ל"ג, ב—„אש דת"), אבל שם נכתבה בצרוף אֵש והוראתה שם מסֻפקת, ועל־כל־פנים לא היתה עוד מצויה בעברית וגם לא היתה עוד הוראתה: חֹק, נמוס.

1) בשני מקומות—הֲינו, בראשית הספור וכשנמצא אחיקר במצרים—נזכרים שמות אלילים, אבל בשניהם פונה אחיקר בסוף לאלהים אחד, וגם במקומות הללו יש שנויים בנוסחות.

2) עדוארד מאיר בא לידי מסקנה, שאינה ברורה ביותר, כי מקור הספר הוא ארמי.

3) סיר הנרי רבלינזון סכן את נפשו ראשונה ובעזר זכוכית מַגדלת העתיק את הכתבת הזאת בשנות 1836—1844 ועל־ידה המציא את המפתח לקריאת כתב היתדות.

4) האנגלים מ. ו. קינג ור. ע. טומפסון סכנו את נפשם בשנים האחרונות ונתנו את עצמם להִמשך למעלה בפיגום (געריסט) פורח באויר על כתֹל הסלע והעתיקו באֹפן כזה העתקה מְדיקת חדשה.

5) נתפרסמה על־ידי וַיסבאך ב„וויססענשאפטליכע פערעפענטליכונג דער דייטשען אָריענט־געזעללשאפט", חוברת ד., 1903, עמוד 24.

6) לפי תרגום ספר אריסטיאה ב„מאור־עינים", ווילנה, תרכ"ג, עמוד י"ג וי"ד, צ"ג.

נדן בן אחיו, ויאסרהו בזקים ויכהו בשוטים ויטף לו משלי־מוסר ומשלי־חיות מוכיחים את רשעתו. הספור מתחלק אפוא לשני חלקים: א) להרצאת המאורע, ב) למשלי חכמה ומוסר לפני היות נדן למזכיר ואחרי מפלתו. הרבה עמלו החוקרים לגלות את מוצא הספור הזה (עַיֵן שִׁירֶר, געש., ח"ג, 249–254) ועל־ידי עלי האפיפורין האלה נתברר, שהוא מִמָּקוֹר עברי, והוא הספור היותר עתיק שבספרות העולם המזרחי, לערך מהמאה הששית לפני חרבן־הבית. המשלים שבספור הזה מקבילים בהרבה מקומות אל משלי שלמה, אל בן־סירא ואל דברי קהלת, למשל: אַל תהחשך ברך מן חטר... הן אמחאנך ברי לא תמות (53 ג, ד)–אל הנאמר במשלי: חושך שבטו שונא בנו (י"ג, כ"ד), כי תכנו בשבט לא ימות (כ"ג, י"ג); ענוה רכיך לשון (54, י"א) – ולשון רכה תשבר גרם (משלי, כ"ה, ט"ו); נשאית חלא וטענת מלח ולא איתי זי יקיר מן... (55, א) – כבד אבן ונטל החול וכעס אויל כבד משניהם (משלי, כ"ז, כ"ג); מן כל מנטרה טור פמך... הוקר לבב כי צנפר היא מלה ומשלח גבר (54, ד) – מכל משמר נצֹר לבך (משלי, ד, כ"ג), גם במדעך מלך אל תקלל ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר, כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל הכנפים יגיד דבר (קהלת, ח, י); איש זעיר וירבה מלוהי (55, ד) – והסכל ירבה דברים (קהלת, י, י"ד); אל יאמר עתירא בעתרי הדיר אנא (58, י"ז)– אל יתהלל עשיר בעשרו (ירמיה, ט, כ"ב); וכן, כנראה, לקוח המשל: הן יאחדן רשיעא בכנפי לבשך (אם תאחז הרשעה בכנפי לבושך) שבק בידה אחד (הנח בידה אחת הכנפים) (57, י"ג) מספור יוסף (בראשית, ל"ט, י"ב); וכן המשל: סניא שדר לרמנא (הסנה שלח אל הרמון) לם (לאמר) סניא לרמנא: מה טב שגיאן כָּבֵיך עם זי נגע באַנביך (מה עצומים ורבים קוציך לכל הנוגע בפֵּרותיך), ענא רמנא ואמר לסניא: אנת כלך כָּבְן עם זי נגע בך (אתה כֻּלְּךָ קוציך לכל הנוגע בך) (57, ז, ח) דומה אל משלי־עץ אשר בכתבי־הקדש (עַיֵן שופטים, ט, ז; מלכים־ב, י"ד, ט; ישעיה, י"ד, ח). וכן נמצאים בו מבטאים דומים אל מבטאי כתבי־הקדש, כמו: חרב תדלח מין שפין בין רבין טבן (55, ג)–דומה אל המבטא ביחזקאל: ותדלח מים ברגליך (ל"ב, ב). וכן נמצא בו (56, י"ד) התאר: „בר בטני" (משלי, ל"א, ב), וכן המבטא המצוי במשנה ובתלמוד: אל תסתכל כביר (56, ו) – לאמר, אל תעמק לחקור. וכן: אל יתרום בשם אבוהי ובשם אמה (56, י"ג)–לאמר, אל יתרום תרומה בשם האב ובשם הבן [1]. וגם נמצאת בו המלה „דתא" (57, ב, ה)–הַינו, „דת", המצויה בעזרא ובמגלת אסתר [2], ועוד כאלה.

---

1) אף כי מתמיה מאד למצא מבטאי המשנה בתקופה הקדומה הזאת, ולכן גם מתקשה בהם אונגנאד, אבל אי־אפשר לבטל את אשר לפנינו במציאות, ואדרבה, יש להוכיח מכאן עתיקות לשון המשנה עוד בימים הקרובים לעזרא ולהקדים את מציאות המסורה שבעל־פה עם מבטאיה המחֻדשים.

2) מקורה בסורית, בבבלית המאֻחרת ובפרסית „דָּתָא". ועל־כן, לפי דעת עדוארד מאיר

מדברים בשפת לועז (ἀλλόγλωσσοι) ושל מצרים [1]). על־פי השערה בלתי־רחוקה נמצאו בין המדברים בשפת לועז גם אלה היהודים הנזכרים בפי אריסטיאה שנשארו במצרים. אבל הוכחה גדולה מזו בדבר הגבולים האלה של מצרים העליונה, כי היו מְשבים בְרֻבם בחַילים שֶׁמִּיִם, ביחוד מבני ארץ־ישראל, נמצאת בכתֹבת אחת מצרית שמצאו בְיֵב עצמה במקדש חנום, אשר בה מודיע נֵיץ־חור נציב מצרים העליונה של פרעה חפרע (עַיֵן ירמיה, מ״ד, ל) על־דבר חַילי סוריה וארץ־ישראל אשר נתנו אל לבם ללכת למִירוּאֵ (כוש) „וכבוד מלכותו מפחד מפני הרעה אשר המה אומרים לעשות, אבל אנכי חִזקתי את לבבם על־ידי מזמת עצה ולא נתתים ללכת לנוביה, אלא הולכתים למקום כבוד מלכותו״. גם הירודוט מודיע על־דבר חילי יֵב אשר הלכו באמת בימי פסמטיך לכוש ויתישבו שם. וגם נמצא רמז לזה בישעיה, י״א, י״א, ובזכריה, י, י [2]), וכן יש מפרשים את דברי ישעיה, מ״ט, י״ב: „ואלה מארץ סינים״—לאמר, מארץ סוֵנים.

על־פי כל המקורים האלה ועל־פי מה שהגנו מוצאים, כנזכר למעלה, את יהודי יֵב מחבבים כל־כך הרבה את זכרון „בית־אל״ עיר מקדשם, לקרא בשמה את בתי־תפלותיהם ולהרכיבו גם בשמות בניהם, כמו: בית־אל־נתן, בית־אל־עקד (שלם שכר), בית־אל־שֶׁזיב [3]), יש להניח בודאיות, כי יהודי יֵב וסוֵנה הם ממוצא הגולה של עשרת שבטי ישראל אשר גלו מארצם בשנת תש״צ לח״ה, אשר הרבה מהם נדדו למצרים ונשכרו בה אחרי־כן למלכיה לחַילים ויהיו לבני מצב במבצרי הגבול. וגם בהם נעשתה אותה המהפכה הרוחנית שנעשתה אחר־כך בגולי יהודה, כי אחרי שגלו מארצם ופקעה מהם השפעת האלילות הכנענית והשפעת היחסים המדיניים של אשור ומצרים, עזבו את עבודת־האלילים וישובו אל אלהיהם [4]) וביחד עם־זה אל

---

1) עַיֵן לֶפסיוס, דענקמֶאלער אויס אֶגיפּטען אונד אֶטאפיען, כרך י״ב, עלה 98—99, יקארפ. אינסקר. סעמיטיקארום, ח״א, נומר 112, ועַיֵן שירר, ח״ג, 32.

2) וקרוב לשער, כי גם הקולוניסטים של יֵב וסוֵנה הלכו אחר־כך בהשתחררם מממשלת פרס לכוש, ואפשר כי הם אבות הפלשים־היהודים היום (עַיֵן ד״ר ז. יאמפול, „פאָם קריגס־שויפלאטץ״, עמוד 48—49).

3) וכן נמצא השם „בית־אל״ מְרכב בשם־עצם פרטי של אחד מבני גולי ישראל בבבל ונקרא בשם בית־אל שראצר (זכריה, ז, ב), „שַׁר־אֶצֶר״ הוא שם בבלי והוראתו: שמור את המלך, ונקראו בו בני סנחריב (מלכים־ב, י״ט, ל״ז; ישעיה, ל״ז, ל״ח). הננו מוצאים אפוא כאן הרכבה של שם עברי בבבלי, אבל לא אלילי. לדעת צימרן, המובאת אצל עד. מאיר (שם, 60), כל השם הזה הוא בעקרו בבלי: „בֵּל־שר־אֶצֶר״, והוראתו, כי האליל בֵּל ישמור את המלך. ונתחלף בעברית ה„בל״ ב„בית־אל״. כמו שבררתי במקום אחר, נמצאים הרבה חלופים כאלה והם תוצאה של התפשרות בקריאת שמות הבנים בנשואי תערבת.

4) המבקרים מתקשים הרבה והם שואלים: איך אפשר, כי אמונת יהודי יֵב תהיה נקיה מכל שתוף של עבודה זרה, אשר היו שקועים בה כל־כך בני ישראל בארצם? ולכן הם מתאמצים למצא

תלמי לגי נהג שבי את היהודים בהצותו את השפלה אשר לסוריה ולערי אדום, את קצתם העביר אל הערים אשר הושיב אותם בהן ואת קצתם הסגיר לעבודת־פרך והגלה מהם למצרים יותר ממאה אלף ומהם כשלשים אלף בחורי־חיל הבדיל בעת ההיא לגדוד ויקרב אליו חלוצים לשמור את ערי המבצר, אשר הושיבם בהן, והוא אומר עוד: „אך מלפנים כמו כן באו הנה רבים עם מלכי פרס, גם לראשונה כבר שלחו מהם בגלילות האלה במספר גדול לעזרת המלך פסאמאטיקו". במקום אחר באגרת המלך תלמי פילדלפוס לאליעזר הכהן הגדול הוא אומר: „הנה במסבות העתים נהיה, כי רבים מזרע היהודים הובאו מעל אדמתם לגור בגלילותינו, קצתם מגלות ירושלים אשר הגלתה על־ידי הפרסים בהרימם קרן וקצתם מן ההולכים בשבי לפני המלך אבינו". – בשם פסֶמַטיך, כנראה, כונתו לפסמטיך הראשון (תשל"ג–תרע"ט לח"ה) ולא לפסמטיך השני (תרס"ג–תרנ"ח לח"ה), כדעת סאכוי ושירֶר (שם, ח"ג, 32), כי אחרי אשר לא לבד בידיעה הרשמית של הקהלה הַיֵבית אל הנציב, אלא גם בספר הזכרון (זכרן) של פחת יהודה ושומרון (אפיפ. 3) מטעימים ביחוד, כי הפרסים בכניסתם הראשונה למצרים קרוב לתר"ט כבר מצאו את בית־המקדש ביֵב, אי־אפשר אפוא כי אלה החילים היהודים שהובאו זה עתה על־ידי פסמטיך השני יספיקו בעת קצרה להתפתח לקהלה עשירה ונכבדה כזו.

הידיעות בכתבי־הקדש, המודיעות בדבר מציאות ישובים יהודים במצרים במאה השמינית והתשיעית לחרבן־הבית (עַיֵן ביחוד הושע, ט, ו; ישעיה, י"ט, ח; כ"ז, י"ג), מתבררות עתה בֵרור היסטורי. ירמיהו, אשר יצא על־כרחו עם מחנה גדולה של גולים עברים מפחד מלך בבל למצרים (ירמיה, מ"ב, מ"ג), כבר מצא אז בשנת תרנ"ה לח"ה ישובים יהודים במצרים העליונה והתחתונה (ירמיה, מ"ד, א, ועַיֵן כ"ד, ח), וכמו שהזכיר הירודוט (11, 30) את משמרי הגבולים ביֵב ובדפנא בקצות הגבולים [1] הדרומיים והצפוניים, כמו־כן מזכיר ירמיהו ישובים יהודים בפתרוס – מצרים העליונה – ובמגדל ותחפנחס – דפנא על הגבול המזרחי, וכן מעידה כתֹבת אחת ממלחמת פסמטיך בכוש זמן קצר לפני־זה שנמצאה באבו־סימבול הרחוקה הרבה בדרום מִיֵב, אשר ממנה מתברר, כי המחנה של פסמטיך היתה של שלש מחלקות: של יוָנים, של

[1]) בתרגום השבעים מתֻרגם תחפנחס בירמיה בשם היוָני „טפנא", והַינו, דפנא פילוסיא במצרים (עַיֵן הירודוט, ב, ל, ק"ז). לפי תכונתה היא בבוֹסְפוֹרוס (עַיֵן ערוך השלם, ערך אנטוכי ודפנא). ד"ר יאמפול טעה ב„העולם", שם, גליון ד, עמוד 16, באמרו על דפנא זו של מצרים: וגם חז"ל מדברים על גלות ישראל בעיר דפנא, אבל כַּוָנתם היא רק דפנא של אנטוכיא (עַיֵן ערך מלין, עמוד 143), כי הם לא ידעו על־דבר גלות מצרים ועל־כן דרשו: ובאו האובדים בארץ אשור—אלו עשרת השבטים, והנדחים בארץ מצרים—זה דור המדבר (ירושלמי, סנהדרין, פ"י, דכ"ט, ע"ג).

גיאורג זימל

היחסי והמחלט בשאלת המינים

בכל רחבי ההויה הפנימית וכמו־כן בכל אותן הרשויות, שנתיצרו מתוך יחס ההכרה והמעשה שבין הפנימיות והעולם, אין אנו משיגים את טעמו וערכו של כל יסוד לכשעצמו, אלא מתוך יחסו או בתור יחס זה עצמו, היוצא ממנו, ליסוד אחר – לאחר, שגם מהותו שלו אינה בת תפיסה והגדרה, אלא בעזרת השני. ואולם אין יחסיות זו מתמדת לגבי שניהם, אלא האחד מהם – ובזה הם מתחלפים אחד בחברו – גדל ועולה למֻחלט, הנושא את היחס או קובע מדתו. גורל אחד לכל זוגות־היחס שברוח: אני ועולם, סביֶקט ואביֶקט, יחיד וחברה, התמדה ותנועה, חֹמר וצורה ורבים כמוהם – שבכלם יש ואחד מחלקי הזוג יעלה ויגיע לידי טעם־הויה רחב ועמק, שבו יכלול חלק זה את מובנו המצמצם של עצמו ואת נגודו כאחד.

היחסיות העקרית שבחיי המין האנושי היא זו שבין הגברות והנקבות; וגם בה אנו מוצאים זו ההתחלטות של חלק אחד מזוג היסודות היחסיים. נוהגים אנו למֹד פעלותיה ודעותיה, מרצה וצורות־התפתחותה של המהות הגברית והנקבית לפי מדות שנקבעו על־ידי ערכים ממין זה; אבל מדות אלה אינן ניטרַליות, חפשיות מנגוד המינים, אלא הן עצמן מתוך המהות הגברית יצאו. עובר אני לפי־שעה על יוצאים מן הכלל, הפוכים והמשכי־התפתחות שביחסיות זו. דרישות האמנות ואהבת המולדת, המוסר הכללי והאידיות החברתיות הפרטיות, הצדק במשפט המעשי והאביקטיביות בהכרה העיונית, כח החיים והעמקתם – כל אלה הבחינות הן לכאורה, לפי צורתן ולפי התביעה שבהן, אנושיות כלליות, אבל בעצם התיצרותן ההיסטורית אינן אלא גבריות. ואם רק נסמן אידיאות כאלה, העומדות לפנינו כמֻחלטות, בשם אביקטיביות סתם, הרי יחול בחיים ההיסטוריים של המין האנושי השויון: אביקטיבי=גברי. אותה השאיפה האנושית המְבהקת, שהיא מֻשרשת בודאי ביסוד מטפיסי עמֹק, להוציא את האחד מתוך זוג של מְשגים־צִירִים, המוצאים טעמם וערכם אחד בחברו, ולהעלותו שוב, והפעם במובן מֻחלט, למדרגת אדון כולל על כל אותן התנועות והחליפות של ההדדיות או שווי־המשקל שביניהן – היא שיצרה לה ביחסיות־המינית היסודית באדם דוגמא היסטורית ראשונה.

עובדה זו, שיפוי־כחו של מין הזכר ממין הנקבה אינו יחסי בלבד,

עמם להתאחד עם שבטי יהודה, כי אחרי שנפלה ממלכתם נפלה ממילא המחיצה המדינית שהבדילה ביניהם ובין אחיהם ויכירו ממילא ובהכרח בראשות המרכז אשר בירושלים, אשר שלח להם בודאי כהנים ומורי־דת אשר יורו להם את תורת ישראל, אשר שמרוה מעתה בכל חֻקיה ומשפטיה, גם שלחו להם מדי פעם בפעם את הוראותיהם ופקֻדותיהם הדתיות, כמו הוראת חנניה בדבר הגבלת זמן הפֶסח ואפן חגיגתו וחֻקי המצה, ויבנו בארץ־מושבם החדשה בית־מקדש כמתכֹּנת המקדש שבירושלים ואפשר כמתכֹּנת המקדש בבית־אל, אשר בודאי היה דומה אל הראשון. ולכן, כשחרב מקדשם, פנו בבקשה אל הכהן הגדול שבירושלים וביחד עם־זה אל דליה ושלמיה בני סנבלט פחת שומרון, אשר עמדו בראש שרידי עשרת שבטי ישראל, כמו אל אחיהם בני מוצא אחד.

מציאות המושבה ביֵב ובסוֵנה עוד מימי הבית הראשון עִם עבודת־אלהים נקיה מכל שמץ עבודה־זרה ועִם הנהגת־חיים מתאימה אל חֻקי התורה, גם של ספרי דברים ותורת כהנים, יש בה כדי להרוס השקפת החוקרים מבית־מדרשם של גראף־וֶלהויזן, המתחילים למנות את ראשית יסוד הדת הנקיה בישראל רק מימי יאשיהו, המתקן והממציא את הספר דברים, ואת סיומה על־ידי עזרא, הממציא לדעתם את הספר תורת־כהנים.

גם אצלם את העבודה האלילית. אולם גם החוקרים אשר הכירו בשלילת העבודה הזרה ביהודי יֵב מתקשים הרבה והם משערים בזה השערות שונות, ביניהם החוקר אַנגֶלֶר (בספרו, שם, 102—103) הבא בגלל־זאת למסקנה, כי המושבה ביֵב נוסדה רק אחרי שנת 690, אחרי תקוניו של יאשיהו והתגלות ספר דברים (מלכים־ב, כ״ב, ח), והמקדש נבנה בה רק אחרי חרבן המקדש שבירושלים.

לידי רגש, שכאן, למרות הכל, עומד לפניך קיום המבסס על עצמו והקובע מדה לעצמו, ברגע זה אין לך כל קריטֶריון להערכתו של קיום זה, והאפשרות נפתחת לכל מיני ההפרזה ויראת־הכבוד מפני הבלתי־ידוע והבלתי־מובן, ומהצד השני – וזה מתקבל יותר על הדעת – מוצאן של כל אותן טעיות־ההבנה והורדות הערך הוא בזה, שמהות אחת נערכת לפי קריטריונים, שמעקרם לשם נגודה נוצרו. מתוך אֹפן־הערכה זה אי־אפשר כלל להודות ברשות העצמית של הפרינצִיפיון הנקבי. וכל־עוד שהיו הדברים אמורים במעשה־אלמות שגלויי־מהות זכריים עושים בגלויי־המהות הנקביים (בין מצד המציאות ובין מצד הערך) הנמצאים על־גבי שטח אחד – עדַין מקום היה לתקוה, שקריאת העזרה אל הרוח, העומד כדַין ממעל לשניהם, תביא לידי משפט של צדק. אולם בשעה שאותו דַין עליון עצמו גברי הוא, נִטלה כל אפשרות, שתהא המהות הנקבעת נדונה לפי חֻקים ההולמים אותה. ולפיכך כל פעם שאַמת־המדה המֻחלטת (זו שנוצרה לפני הקריטריונים החלים על הגברים) פוגעת בהן בנשים, במפעליהן, בדעותיהן, בתכני־חייהן המעשיים והעיוניים – תמיד נספחת אליה, לעזרתה או כנגדה, עוד אַמת־מדה יחסית, שגם היא מקורה בכח־הכרעתם של הגברים ושתביעותיה הן לעתים קרובות מתנגדות בתכלית לתביעותיה של הראשונה. שהרי אין הגבר דורש מהאשה אלא מה שטוב ונוח לו – כשהוא רואה בעצמו מעין צד אחד ביחסו הצירי אליה – את הנקבות במשמעותה המסורה, שמשום פנים אינה עצמיות המספקת לעצמה ומרֻכזת בתוך עצמה, אלא היא כֻּוון כלפי הגבר, להנאתו, לשֵׁרותו, להשלמתו. ומשום שכח הכרעתם של הגברים הוא המטיל על הנשים אותה הכפילות באַמות־המדה, את הגברית, הנראית כאֹביקטיבית שממעל למינים, ואת חברתה הנקבית הספיציפית, המקבילה לה כלה ומתנגדת לה תכופות נגוד גמור – לפיכך אין אתה מוצא אליבא דאמת שום נקֻדת־ראות, שממנה תערכנה בלי משא־פנים. ומטעם זה מרֻבה היא כל־כך הנטיה במשהו ללעג ולבקֹרת ביחס לנשים ועם־זה גם בַּנַּלִית וזולה היא כל־כך, משום שכשאתה בא להעריכן לפי אחד מחוגי־הקריטריונים הללו, מיד מבצבץ ועולה החוג המתנגד, שלפיו ערכן נפחת במדה זו ממש. ואותה הכפילות בדרישות, שהן צרות אחת לחברתה – השומרות כביכול על צורתן ומשנות רק את מדת ההתפשטות בלבד – הולכת ונמשכת בתוכו של הצֹרך הפנימי, המביא את הגבר הפרטי לידי חזרה אחרי האשה. הגבר הוא – ובזה עוד נגיע להלן למסקנות עמֻקות יותר – מהות שבמובנה הפנימי והחיצוני היא נועדה לשם חלוקת העבודה או נקבעת על־ידי חלוקת עבודה; ואם כך הוא, הרי היחיד, שנעשה באֹפן זה לחד־צדדי, יבקש באשה השלֵמה לתכונות אפיוֹ החד־צדדיות, ובכן יבקש גם בה מהות בת־שנויים, שמוטל עליה להספיק השלמה זו בכל המדרגות רבות־החליפות, למן הקרוב לשווי גמור ועד לנגוד העִקרי: יחוד התכנים שבפרט דורש יחוד־תכנים מקביל לו מאת האשה. ואולם בצדו של זה אף השנויות, בתור צורת החיים בכלל, דורשת השלמתה והַקבלה לעצמה: את המהות האחדותית שאינה, עד־כמה שאפשר,

אלא נעשה לאנושי־כללי, הקובע חֻקים לחזיונות במדה שוה, בין שהם מיֻחדים לגברים ובין שהם מיֻחדים לנשים — יסודה, לאחר כמה קפנדריות, בכח־שלטונם של הגברים. ואם נתן ליחס ההיסטורי שבין המינים את הציון הבולט של יחס האדון לעבדו, הרי זוהי אחת מזכיותיו היתרות של האדון, שפטור הוא לזכור תדיר שאדון הנהו, בשעה שאצל העבד עמדתו היא הדואגת לכך, שלא תִשָׁכח ממנו לעולם. ברי הוא, שהמקרים שנעלם בהם מאת האשה דבר־היותה אשה בלתי שכיחים הרבה יותר משישכח הגבר שהוא גבר. פעמים אין־מספר אנו רואים את הגבר הוגה בדָבר עִנְיָנִי טהור ואין גברותו תופסת בשעה זו אף מקום כל־שהוא בהרגשתו; ולעֻמתו נראה הדבר, כאלו לעולם לא ימוש מן האשה הרגש, פעם ביתר בהירות ופעם מטֻשטש, שאשה הִנֶּהָ; וזהו היסוד הבלתי־מתעלם כְּלָו לעולם, שעליו יתרחשו תכני חייה. מאחר ששנוי־התכונה, הקו הגברי, בציורי הדמיון ובמתן החֻקים, במפעלים ובהרכבות הרגש, קל לו להסתר מפני הכרת נושאיו יותר משאפשר לו לקו הנקבי לעשות כך — כי לגבי הגבר, האדון, אין בתוך מפעלי חייו ערך חיוני שיהא מקֻשר ביחסו לנקבות במדה זו שזקוקה היא האשה אל הגברות — לפיכך מתרוממים לעינינו על־נקלה גלויי המהות הגבריים לספירה של ענינות וערכות ניטרלית וממעל־לספציפית (שצביונן הגברי הספציפי, לכשיתגלה מאיזה צד, הרי מורידים חשיבותו כאלו אינו אלא דבר פרטי ומקרי). וזה מתגלה בחזיון השכיח למאד, שהנשים מרגישות בכמה דברים, כגון משפטים, מוסדות, מגמות, ענינים, שהם גבריים גמורים ואפיים, בשעה שהגברים רואים במין תמימות דברים אלה כעניניים פשוטים. ועל יסוד זה של שלטון הגברות יש עוד מגמה אחרת הדוחפת לידי תוצאה זו עצמה. מני־אז היה כל שלטון סֻביקטיבי, זה המיֻסד ביתרון הכח, מבקש לעצמו טעם אביקטיבי, זאת אומרת: להפוך על־ידי שנוי צורה את הכח לצדק. דוגמאות לכך מלאה ההיסטוריה של הפוליטיקה, של הכהֻנה, של סדרי הכלכלה ושל דיני המשפחה. כל־כמה שרצונו של אבי המשפחה, שבטלו את רצון ביתו מפניו, נראה כ„אבטוֹריטט", במדה זו הריהו יוצא מכללם של אלה המשתמשים בכחם כפי העולה על רוחם, אלא נעשה נושא לחֻקיות אביקטיבית המכֻוֶנת אל הכללי שממעל לפרט בעניני המשפחה. דומה לזה, ולעתים קרובות מתוך זה עצמו, הולך ומתפתח יפוי הכח הפסיכולוגי, הנותן את יחס האדנות שבין הגברים והנשים לגלויי המהות הגבריים, והוא נכנס למין בחינה הגיונית; דורשים הם הודאה בערך חֻקיהם על סמך זה, שהם הם המגלים אמת ממשית אחת וצדק אחד לכל הפרטים, לגבריים כלנקביים.

כך מתחלט הגברי ונעשה לאביקטיבי סתם ולמכריע בענינים של ממש — ולא רק מציאותו האמפירית בלבד זכתה לכך, אלא אף כל אותן האידיאות והדרישות האידיאליות, היוצאות מתוך הגברי ומכֻוָּנות לגברי, אף הן נעשו מֻחלטות ועומדות ממעל למינים — וכאן הגורם לתוצאות בהערכת הנשים שקלקלה מרֻבה כרוכה בהן. כאן נולדה, מהצד האחד, אותה ההפלגה מֻעלפת־המסתורין בערכה של האשה. שהרי בו ברגע שאתה מגיע סוף־סוף

לגבר. ואולם בכל הקפה מתגלה רשות עצמה של מיניות האשה במהלך ההריון, שאינו קשור בשום יחס אל הגבר, ובעובדה, שבודאי עברו ימים מרבים על תולדות האנושית הקדומה, עד שהגיעו להכיר סבת ההריון במשכב המיני. ודבר זה, שחיי האשה משרשים הם בעמקי הזהות של הויה והיות־אשה, בזו ההחלטיות של היסוד המיני, הקבוע בתוך־עצמו ושבכדי להשיג את מהות־אפיו אין הוא זקוק כלל ליחס אל המין האחר — הוא הוא הגורם לאשה, והפעם נסתכל בשכבה אחרת בה, שיהא גם יחס זה מקבל אצלה חשיבות יתרה בתוך החזיון ההיסטורי הבודד, כאלו ראתה בו את המקום הסוציולוגי למהותה המטפיסית; בעוד שלגבי הגבר, שמיניותו המיחדת נעשית אקטואלית בשבילו רק עם יחס זה, הריהו אינו אלא יסוד אחד בין יתר יסודות החיים, ולא, כבאשה, תכונה שאינה נפסדת, „חרקטר אינדלבּיליס״ — באפן שהתיחסותו אל האשה, עם כל ערכה המכריע בחיי־המין שלו, אין לה בכל־זאת בכללה אותה החשיבות החיונית בשבילו. בודאי זוהי ההתיחסות הטפוסית: בתוכו של מלוא החפץ המיני יש המגמה לשחרר את הגבר מיחס זה ולשעבד לו את האשה. מן הידועות הוא, שאהבתה של האשה אל הגבר מתרבה כשהיא מתמסרת לו, ושעצם אהבתה האמתית עמקת השרשים לרב אין היא באה אלא מתוך התמסרות זו — והיא מתחזקת תכופות על־ידי ההריון הדורש סעד וחסות. ואולם לא פחות מזה מעשים הם בכל יום, שהגבר יקוץ עד־מהרה באשה שהתמסרה לו — מה שגורם לאחד החזיונות הנתעבים ביותר מהצד המוסרי: הוא בז לאשה עקב התמסרותה, ובוז זה הוא הנותן לו עלה לעזבה ולהקל את צערו על חלשת־עצמו או על העול שעשה, מתוך שהוא נותנם לענין אחר. ואף כאן הרי זוהי הסכימה הכללית, שלגבי הגבר ענין המין הוא ענין של יחס, שדרכו להעלם כלו בשעה שהוא חדל לענות ביחס זה לאחר שביעתו המספקת של היצר המניע — המחלט שבו אינו קשור בתכונת המין שבו. לגבי האשה זהו ענין של מהות, שהיא חוזרת ומכניסה את החלטיותה לתוכו של היחס שממנה יצא. אפשר לו לגבר, שמאורעות בחיי־המין שלו יביאוהו לידי שגעון או אבוד עצמו לדעת, ואף־על־פי־כן הוא חש, שבמעמקיו אין אלה נוגעים בו כלל — עד־כמה שדברים כאלה, שאין להם הוכחה, נתנים להיות מבעים. אף בגלויי דעתם של אנשים שכל־כך מרבה היתה הארוטיות שבהם — כמיכל אנג׳לו, גטה, ריכרד וגנר — אתה מוצא רמזים אימפונדרביליים המעידים, שהמאורע הנפשי הארוטי עמד אצלם במדרגה זו.

המחלט, הנותן למיניות או לארוטיקה פנים של פרינציפ קוסמי, לגבי הגבר הוא יורד למדרגת יחס גרידא אל האשה; היחסיות, שבתור מגע־ומשא בין שני המינים היא מושלת על כל אותו מקצוע, לגבי האשה היא נעשית לדבר של החלט ושל קיום עצמי במהותה. ותוצאתו האחרונה של מצב מרכב זה הוא, מהצד האחד, הרגש המתברר לעתים קרובות, כאלו התמסרותה של האשה אף היותר שלמה עדין לא הספיקה להפריש לגמרי איזה שיר־של־תנאי אחרון מנשמתה — מאחר שהריהי מינית בתוכה

מְרֻכָּזוּת בתֹכן מְטעם ביחודו ושרשה טמון ביסוד הטבע חסר־השנויים. זהו אסונה של כל התפרטות מתיחדת ביותר, שהיא מטעימה לרֹב אותן שתי התביעות, שהאחת סותרת את חברתה, בהטעמה אחת: מצד אחד לפרטיות אחרת, מֻחלטת כמותה ורק מהֻפכת סמני החיוב והשלילה ושוֹנה בתכנה, ומהצד השני לבטול גמור של כל פרטיות ממין זה. תכנם המיֻחד והמשתנה וצורתם הכללית של החיים הגבריים זקוקים לשֵם השלמתם, לשם שלומם וגאֻלתם, לשני תכנים מקבילים, שהאחד הפוכו של השני. ומכאן אותה הפרובלימטיקה או גם הטרגדיה המפַתחת פחות או יותר שביחסי־המינים, שהגבר רואה במלואו של אחד הצרכים הנזכרים על־ידי האשה דבר המובן מאליו ומַפנה את הכרתו רק לחסרון מלואם של שאר הצרכים, שאף לפי־ההגיון אין הוא יכול לדור בכפיפה אחת עם המלוא הראשון. רק אלה הנשים, שהן מעין גאוני הנקבות, חֻננו כנראה ביכֹלת לפעול בעת ובעונה אחת בתור פרטיות מרֻבת־השנויים ובתור אחדות, שבשִכבתה העמֻקה שמורים עדַין כחות כל היחודים כשהם עוד לפני התבדלותם — דומה ליציר אָמָּנִי זה, שאת גדֻלתו אתה מוצא בפעֻלתו מתוך שניות זו עצמה, והסתירה הַמְּשגית שבתוכה אינה מעכבת בו כלום. ואמנם סתירה זו היא הגורמת במקרים הטפוסיים, שעל־ידי חלופים של נקֻדות־המצב בדרישה אפשר בכל־פעם להעמיד את האשה כבריה, שביחס אליה נתנה לו לגבר זכות־הדרישה והזכות לדון אותה מרום־המעלה של מתן־חֻקים אביקטיבי.

וההתפתחות המתֹארת בכל האמור לעיל, החיצונה וההיסטורית־הקולטורית, הריהי בעצם חזיון של איזו קביעות, ששרשיה טמונים באותו הבסיס של הבדל־המינים, העומד ממעל להיסטוריה. כבר רמזתי למעלה על אותו מוטיב מכריע בכל חוג־החזיונות הזה: הבדל־המינים, שהוא לכאורה יחס בין שני צדדים־צירים, שווי־ערך לפי ההגיון, נעשה בכל־זאת באפן טפוסי לדבר חשוב יותר בשביל האשה מאשר בשביל הגבר; לגבי דידה מהותי יותר מה שהיא אשה, מאשר לגבי הגבר מה שהוא גבר. המיניות היא בשביל הגבר עשיה, בשביל האשה הריהי הויה. אבל בכל־זאת, יותר נכון דוקא מתוך־כך נעשית לה חשיבותו של ה ב ד ל־המינים לדבר העומד בעצם במדרגה שניה; שוכנת היא בנַשיותה כבתוך עצם של מהות מֻחלטת, ולה — בבטוי פרדוכסי קצת — אחת היא, אם יש גברים בעולם או לאו. מיניות זו, הַמְּפנה למרכז והַקימת לעצמה, אינה כלל במציאות בשביל הגבר. זכרותו (במובן הסקסואַלי) קשורה קשר אמיץ הרבה יותר ביחסו אל האשה, מאשר נקבותה של האשה ביחסה אל הגבר. עכוב להודות בהשקפה זו או אפילו לתפסה היא הנחתֵנו התמימה, שבה הרי אנו דנים כאן: שהנקבות אינה אלא חזיון של יחס אל הגבר ושבשעה שאתה נוטל יחס זה לא ישאר לך ולא־כלום; ובאמת לא יהא נשאר מין „אדם" ניטרַלי, אלא אשה תשאר. ולפיכך ודאי הוא, שאין למצא בזה משום אונאת עצמן (והספקנות הזולה והסכימַטיקה, שאף היא אינה יקרה יותר, קשה להן להודות בכך) כשבמקרים רבים נודעים להן לנערות געגועים עצומים לילד, אבל לא

שכבתה בה כל המיניות המועדת לצד הגבר, עדַין נשאר לה למהותה הכוללת הלבוש הנקבי כשהוא שמור בעינו. כל מה שבה, שעד־עכשו היו לו תכלית וטעם בשביל התיחסותה הארוטית אל הגבר, הרי זה מתגלה מעתה כדבר שכֻּלו מעֵבר להתיחסות זו, כקנין במהותה, שמרכזו בתוכו וצורתו קבועה מתוך עצמו. ולפיכך אני מוצא, שאף זה הבא להחליף יסודותיה של מהות זו ולהניח את היחס אל הילד במקום היחס אל הגבר, אף־הוא אינו תופס את הענין לכל היקפו. וַדאי שאין כל מקום לפקפוק בחשיבות העצומה שיש להם גם ליחס האחד וגם ליחס השני אצל האשה. אבל באותה הצורה שאנו נוהגים לבטא יחס זה, הריהו אינו אלא מֻגדר מנֻקדת השקפתה של התועלת החברתית; זה אֹפן־ההתיחסות השני של האשה נתן מתוך כך ענין לקשר של תכליות מתרחקות ממנה והלאה, ובאֹפן היותר טוב מְעברים כאן רשומיה של מהותה האחדותית והעצמית הַמִּבהקת לתוך שורת־הזמן ולתוך רבוי שמחוצה לה. ומתוך אותה העמדת המטרה יוצאת המסקנה הישרה, שאליבא דאמת לא נבראו הנשים אלא בשביל הגברים. שהרי מאחר שבדור הבא מְפרשים הם היסודות הנקביים ויוצאים מכלל התכליות האחרונות ושוב אינם משמשים אלא אמצעי בשביל הדור שלאחריו, שאף בו חוזר ונשנה משחק זה — הרי לא נשארו לך כתכליות אחרונות, שבשבילן כל־זה מתגלגל ונעשה, אלא היסודות הגבריים שבכל הדורות. מסקנה הגיונית זו דיה להראות לנו, שכל אותם החזיונות ממין זה הם באמת רק הופעותיה של מהות האשה המטפיסית, זו שבשלמותה וברכוזה הפנימי אינה נספגת ואינה בטלה בתוך ההופעות הללו משום פנים. אמת, שמהות זו נקבית גמורה היא עד לאחרון יסוד עמקה, אבל נקביות זו אינה הופעה במובן אחד שוה, אינה דבר שביחס, איזה דבר „בשביל אחרים" — אף־על־פי שיש להזהר מפני הטעות כשמכניסים כאן מין אנֹכיות; קדם־כל הרי אין האנכיות אלא התיחסות אל אחר, אי־ספוק בעצמו ובהויה העצמית, מין כוננות המבט לדבר־מה שמבחוץ, שעדַין תאבים לספגו לתוך ההויה העצמית. ואף אם יהיה זה כנגד ההשקפה המקֻבלת: יותר מהאשה קרוב הוא הגבר ביסוד מהותו לעשות עצמו אמצעי ולצאת ממרכז עצמו. יוצר הוא את האֹביקטיבי או פועל לתוכו של האֹביקטיבי, הן בצורות־ההכרה שלציורי הדמיון והן מתוך נתינת צורה ליסודות מוכנים. באידיאל שלו, העיוני והמעשי, יש איזה יסוד של בטול העצמות. אין הוא פוסק מלפרק את האני שלו בעולם הַמֶּרחב באיזה אֹפן החוצה, שאם גם יחדור לתוכו וימלאו באישיותו אין הוא בן־חורין מלהתאים את מעשיו לסדרים היסטוריים, שבתוכם אין הוא עם כל כחו ושלטונו יכול להחשב אלא כאמצעי וחוליה בלבד — ממש ההפך מהאשה, שהויתה הרי בנויה היא על הנחות שהן כאִלו מְרחבות כלפי פנים, ושאמנם קל אצלה מאשר אצל הגבר להפריעה או לפרעה בהקפה, אבל אף־על־פי שהקף זה נראה קשור קשר מהֻדק בנֻקדת המרכז שלו — ואמנם כאן, בהדוק הקשר שבין ההויה המרכזית והוית ההקף, הַסכימה היסודית לכל התורות על נפש הנשים —

ולא בהתיחסותה אל הגבר בלבד – כאלו עדין נשמרו בחביונה עוד מין שַׁיכות־אל־עצמה והֶסגֵר בתוך פנימיותה, שאף כשהיא מכניסתם גם־אותם למקח החליפין בשעת התמסרותה הגמורה תמיד, אין הם בכל־זאת נפתחים, ואפילו בתוך אותם החליפין, כלפי הצד השני, אלא נשארים, אפילו כשהם עוברים כֻּלם לרשות האחר, אחוזים ודבוקים ביסוד שרשם ובקרקע צמיחתם הראשונה. יש אֹפן־התנהגות פשוט למאד בחיים הממשיים שהוא נעשה כאן קשה ונוטה להסתבך, כשבאים לתת לו בטוי במֻשגים. מתוך שהגבר מעלה את חייו ומפעליו למדרגת האביקטיביות ומעמידם בזה למעלה מעובדת הנגוד של המינים, אין עובדה זו קַימת בשבילו באמת אלא בתוך היחס, בתור היחס אל הנשים. בעוד שבשבילן, שהן מֻשרשות כלן בעובדת נשיותן או בטלות בה, נעשית המיניות לדבר שבהחלט הקובע קיום לעצמו ושההתיחסות אל הגבר אינה אלא גלוי ואֹפן של התגשמות אֶמְפּירית בשבילו. והתיחסות זו – משום שהיא גלויו הַמֻּבהק של יסוד הוית האשה – מתגדלת בתוך תחומה שלה לחשיבות שאין דוגמתה בשביל האשה, וזה שגרם לדעה המוטעת בעִקרה, שמהותה של האשה אינה שוכנת בתוך עצמה, אלא חייה תלוים בחיי ה ת י ח ס ו ת זו וחוץ לזה אין בה משלה ולא־כלום. האשה אינה זקוקה כל־כך ל מ י ן הגבר, משום שהיא כאלו נושאת בחֻבּה את חיי המין כיסוד מֻחלט קבוע שבמהותה; ואולם באותה מדה עצמה זקוקה היא, כשתגיע שעתה של מהות זו להתגלות, לגבר בתור פ ר ט. הרבה יותר קל לעורר בגבר את יסוד־המין שלו, משום שלא מהותו בשלמותה היא המתעוררת אצלו, אלא תעודה חלקית – ולפיכך דיה לכך סבה מניעה כללית. וכך נתבארה לנו העובדה, שתשוקת האשה מכֻוֶנת לגבר הפרטי ותשוקת הגבר למין האשה בכלל.

מבנה זה שמבראשית הוא הנותן, שמצד אחד הסכין האינסטינקט הפסיכולוגי מני־אז לצַיֵן את האשה כבריה מינית מֻבהקת, ושהנשים, מהצד השני, מתקוממות תכופות כנגד ציון זה ומרגישות, שאין הוא הולמן משום־מה. הסבה לכך היא, שכשאנו מדברים במהות מינית אנו נוטים להכניס בה דרך־השאֵלה את התֹּכן שֶׁמֻּשג זה היה מתמלא בו מנקֻדת ההשקפה הגברית, ואנו מצַינים בשם זה אותה המהות, שהיא מֻפנה מעִקרה וביסודה כלפי המין השני. ואולם דוקא זהו הטפוסי באשה, שאין מובן זה נכון לגבי דידה. דוקא המיניות שבה היא תכונתה הפנימית המתמדת, האימַנֶנטית במדה עצומה, והויתה המקורית מאֻחדת עמה אחוד מֻחלט ובלתי־אמצעי כל־כך, עד שאין זה מתקבל על־הדעת, שצריכה היתה היא להִוָצר או לקבל את צורתה רק מתוך הכִּוון כלפי הגבר או בתור כִּוון זה עצמו. זה מתברר לנו ביותר כשאנו מסתכלים בפניה של אשה זקנה. בהרבה שנים מקדימה האשה את הגבר לצאת מחוץ לתחום האחרון של הגרוי האֶרוֹטי, בין במובנו האקטיבי ובין במובנו הפסיבי. אבל, חוץ מבמקרים רחוקים יוצאים מן הכלל או בחזיונות ירידה מתוך זקנה מֻפלגת ביותר, אין האשה נעשית כלל וכלל גברית או – וזה חשוב כאן ביותר – אי־מינית. עכשו, לאחר

חוג שלם על הטון של אישיותה שלה — עם־כל־זה אין לה חלק באותה היצירתיות, שמתלכדים בה הסֻביקט והאביקט ונשארים יחד עם זה כל־אחד ברשות עצמו. הכרה ויצירה הן התנועעיות מתוך יחס, המוציאות כביכול את הויתנו מתוך תחומי עצמה, העתקת המרכז הן ובטולו של אותו רִתּוק אחרון במהות, שהוא הוא נותן הטעם העקרי לחיי הטפוס הנקבי, עם כל העסקניות מלבר וההתמסרות לחובות מעשיות שאנו מוצאים בו. אותו היחס אל הדברים, שבאיזה פנים זקוק לו כל אדם ואדם, האשה משיגתו מבלי לזוז כמעט מהויתה, שהיא שוכנת בה — מתוך איזה מגע, המתעלה לפעמים עד לזֶהות, שהוא כלו בלתי־אמצעי, אינסטינקטיבי, תמים במדה ידועה. צורת הקיום שלה אינה עשויה כמתכֹנת אותה ההפרדה בין הסֻביקט והאביקט, השבה ומתאחה בתוך הצורות המיֻחדות שבהכרה וביצירה.

וכך אנו רואים את הגבר, החושב, היוצר, הפועל בחיי החברה, שלמרות כל אותה ההתחלטות בתכניו הנפשיים, שהוא מְכשר לה דוקא משום שנאתו. מהותו יחסית הרבה יותר ממהות האשה; ואף מיניותו לא נתפתחה אלא ביחסו אל האשה, בין שעוד הוא משתוקק אליו בין שכבר השיגו — בעוד שהויתה של האשה, שהיא יותר חסרת צרכים בעצם יסודה (למרות כל ה„נצרכות" שבשכבותיה החיצוניות), כאלו כוללת בתוכה את המיניות בלי כל חציצה; עם הויתה בחיים ממֻזגת היא מהותה המטפיסית מזיגה בלתי־אמצעית, ובמשמעתה הפנימית יש להבדיל את זו הבדל גמור מכל אותם היחסים שלה ומתפקידה בתור אמצעי בבחינה הפיסיולוגית, הפסיכולוגית והחברתית. כמעט כל המחקרים בטבע הנשים תארו רק מה שהן ביחסן — הממשי, העיוני והערכי — אל הגבר; אף־אחד לא בקש למצֹא, מה שהן לעצמן; והדבר מובן למדי, שהרי לא נחשבו כל אותם החֻקים והדרישות הגבריים כיצירות גבריות מֻבהקות, אלא כעצם האביקטיביות וכחֹק כללי שאין להרהר אחריו. אם נדַיק להרגיש ונשאל, מה טיבו של הקו ה„פסיכולוגי" הפועל עלינו בתמונותיהן של נשים צעירות, לפחות ברֻבן הגדול, נמצא, שקו זה אינו כלל פסיכולוגי לגבי האשה עצמה, אלא הפסיכולוגי שבפעֻלתה על הגבר הוא המשפיע עלינו. ומשום שמעקרא לא בקשנו אלא יחס זה בלבד, ומשום שהצגנו את האשה, במהותה או גם כלה, בתוך ההתיחסות הזאת, לפיכך מביאנו ההקש לידי המסקנה האחרונה, שהיא כשלעצמה איננה ולא־כלום — ומוכיחים בזה רק מה שכבר הכנסנו כהנחה בראשית השאלה. ואמנם אף אם היינו מרחיקים את כל ההנחות הקודמות והיינו שואלים: מהי האשה כשלעצמה או מהי לפי מדה מְחלטת, גם אז היתה השאלה שלא כענין או התשובה שלא כהלכה, אם היינו רוצים להסיח דעתנו מנשיותן. כי הנשיות — וזוהי הנקֻדה היחידה המכרעת בעצם — אינה נספחת עליה, כעל מהות מטפיסית בלי גון, רק מתוך היחס ההוא, אלא היא מעקרא עצם הויתה בכלל; זהו מְחלט, שאינו מגיע, כהגברי, לידי עמדה ממעל לנגוד המינים, אלא — ועוד נרחיב בזה — מעבר לנגוד זה.

היא נחה בכל־זאת בתוך נקֻדת־מרכז זו כלה שלֵוה מכל מיני המתוח וחִשְׁית מכל סדר שמחוץ.

נתפוס את החיים מאיזה צד שהוא, אם מצד פנותם הסוביקטיבית הפנימית או מתוך אֹפן התבטאותם בדברים, לעולם אנו רואים את היחיד הגברי מטֻלטל בין שני צירים, שהאשה לא הֻכנסה ביניהם. מהצד הראשון שהזכרנו הרי הגבר פעם נמשך אחרי יצר חושיו בלבד (מה שאין כן במיניות האשה, העמֻקה יותר, זו שאין לה אפי חושי־ספציפי כל כך, מאחר שאין היא דבר ש„מן העור ולחוץ" — affaire d'peiderme), הרצון תוקפו, רצון הספיגה והשלטון — ושוב פעם והוא נוהה אחרי הרוחני, אחרי הצורה המֻחלטת, אחרי דרישת־השוא במִפלא. אפשר שטעה כאן שופנהויר טעות עִקרית, כשהוא מוצא את ערכו החיוני של החפץ האחרון רק בשלילת הראשון שבו בלבד; לא פחותה מזו טעותו של ניטשה, המהפך את הסדר ומנסה למצא בכל תשוקה לבלתי־מוחש ולאשר ממעל לאלמנטרי נותן־טעם מצד הרצון האלמנטרי לכח־שלטון ולחיים. לפי דעתי, דברים אלה אינם נתנים להתאחד בנקל כל־כך; אלא על־כרחנו לראות תַחנת־חקירתנו האחרונה בציריות (שכשלעצמה הרי גם־היא מין אחדות הנה) ובאותו הנגוד שבין שתי הפניות הפנימיות. לעֻמת זה נשארת האשה שרויה בתוכה, עולמה נמשך משיכת־כֹבד אל המרכז המיֻחד לו לעולם זה. ומתוך שהאשה נמצאת מעבר לשתי אלה התנועות הקצוניות בהפליגן מהמרכז, מעבר לזו שבתאות החושים ולזו שבשאיפת הטרַנסצנדנטי הפורמלי, לכך אפשר שדוקא היא הראויה לשם „אדם" במובנו הטהור, לשם תושבת האנושי המצֻמצם ביותר, בעוד שהגבר הריהו „חציו חיה וחציו מלאך". ועכשו נסתכל בפניה לצד האֹביקט: מהעבר האחד הרי זה מטבעם של הגברים להודות בקיום העצמי ובמתן החֻקים העצמי שלדברים ולראות בהם תכונות מהותיות ורבות־החשיבות. כל האידיאל כלו של הכרה ממשית וטהורה בתכלית הריהו מיֻסד על הנחה פנימית זו. ובצדה פועל פעֻלתו החפץ לנתינת־הצורות ולשנוי־הצורות בדברים, זה הרצון הכביר, שאף הם הויתם ודמותם תהיינה לפי מצות הרוח. האשה בתור טפוס עומדת מעבר לאותו כפל־היחס אל הדברים. האידיאליות של העיון הטהור, שאינה אלא ההתיחסות לדבר, שבאמת אין לנו כל התיחסות אליו — זו אינה מעניגה. כל מה שאין היא מרגישה בו קשר עם עצמה, יהא מצד תכליתיות חיצונה או מוסרית־אלטרואיסטית או יהא מצד חשיבותו בשביל שלום־הנפש, זה אינו נוגע לה כל־עִקר; דומה שחסר לה לכך אותו הקשר בלי חוטים, כביכול, שהוא היסוד לכל ענין אֹביקטיבי גרידא. ואשר לנתינת הצורה, מהעבר השני, מפעלו של הגבר — למן הסנדלר והנגר ועד לַצַיר ולמשורר — הריהו קביעתה הגמורה של הצורה האֹביקטיבית על־ידי הכח הסֻביקטיבי, ואולם יחד עמה התהפכותו הגמורה של הסֻביקט לדבר אֹביקטיבי. בעוד שהאשה, כמה שלא תהא עסקנית בלי מנוח ובלי תועלת עצמית, כמה שלא תרבה לפעול וליצור בתוך הספירה שלה, כמה שלא יגדל כשרונה להעמיד בית או גם

הטרגיקה ילידת־הבית כביכול, כאן החיים מְרגשים כערך שרוי בתוך עצמו והם מְקֻבצים בנקֻדת־מרכזם כל־כך, שאפילו הבטוי, שהם מטרה לעצמם, כבר יש בו משום הפרדה לגביהם. כל אותה הבחינה של אמצעי ותכלית, המיֻסדת עמֹק כל־כך במהות הגבר, אינה עשויה כלל להשתמש בה כשדנים בשכבת־עמק זו שבמהות האשה. וכאן מַתחילה ההסתבכות; דוקא בריות אלה נגזר עליהן מאת הגורל – הזמני, הסוציַלי והפיסיולוגי – שתהיינה נחשבות ונערכות רק כאמצעים, ושאף הן לא תַכֵּרנה את עצמן אלא כאמצעי: אמצעי בשביל הבעל, בשביל הבית, בשביל הילד. משום שאין מהותן נועדת להיות אמצעי, אין היא נועדת גם לעבודה (שאין להחליפה בצרך השכיח בהן ל„התעסקות") – ו„מגמת־הטבע" לצד זה נכּרת בזה, שכל עבודת־קבע קשה מנֻולתן, מה שאין כן בגבר; ואף־על־פי־כן נגזרה דוקא עליהן הגזרה, שכמעט מני־עולם היו הן בעִקר המושכות בעל העבודה. ולצד זה מרמז עוד חזיון נפשי דק יותר. דרכן של נשים, כשמתקרבים אליהן בשיח ושיג אינטימי (שאינו קבוע מראש כיחס של ידידות או רֵעות בלבד), לחשד באיש־שיחן, שמתכַּון הוא להשתמש בהן למין נסיון פסיכולוגי, לעשותן אֹביקט להתבוננות; וזה מעליבן, כמובן, עד־מאד, שהרי כאן הן מרגישות את עצמן מורדות ל„אמצעי" במובן עוד יותר מְחלט וזר עוד יותר לרוחן מאשר במיניות. ואפשר שגורל זה, להיות אמצעי בלבד, נכון יותר לצַיְנו מעציב מאשר טרגי. שהרי טרגיקה אנו מוצאים רק אז, כשגורל של כליה המכֻוָן נגד רצון חייו של הסֻביקט צץ ועולה בכל־זאת מתוך איזה קַו־אפי אחרון שבסֻביֶקט זה, מתוך איזה מעמקים של רצון־חיים זה עצמו – בעוד שכחות מן החוץ – ואפילו הם נוראים, מעַנים או מחריבים – אינם עלולים לגרום אלא לגורל מעציב עד־היסוד, אבל לעולם לא לטרגיקה במשמעותה האמתית. אולם הנשים קובעות בנִדן זה אֹפן מיֻחד לגמרי. כשהיא יוצאת למעלה מעצמה, כשהיא עוזבת את כנוס־חייה העמק והולכת להקָבע בתוך שורה מרחיקה להתגולל, בכדי לשרת לה ולשאר היסודות שבה – בזה הרי אין כל כפיה חיצונה פשוטה. אמנם אין זה מְתוֶה בתכנית־החיים המטפיסית של הנשים, אבל מְתוֶה זה במעמדן, שהן עומדות בעולם שכֻּלו מלא יסוד „אחר", וכל יחס אל זה מפסיק לחלוטין את הַשַׁלְוָה הטהורה בתוך המרכז הפנימי. לא בפנים שהית המהות עם עצמה, כמו אצל הגבר, אלא בעובדה, שהֻעמדה המהות לתוכו של עולם מסֻדר סדרי טבע והיסטוריה, בה מקור השניות, שהיא היסוד לטרגיקה הטפוסית של הנקבות.

האֹפי הנוטה לפסיביות, שבו נבדלות הנשים לכל־הדעות ממהות הגברים האקטיבית יותר – אפשר שאינו אלא מין צביון־מהות מיֻחד, ואולם אפשר שכאן היסוד העמק לתפקידן של הנשים עמוס החמרות, לתפקיד ה„אמצעי". ואף שאיני נוטה ליחס ערך מיֻחד לפסיביותה של האשה באַקט המיני בתור סמל לתפקיד זה, הנני רוצה בכל־זאת להטעים כתכונה מְבהקת את המגמה מבקשת־המרכז שבתוך מהותה הנפשית. מהות שהיא שרויה בעמקי עצמה, שמטבעה היא מוצאת טעם לקיומה בהתכנסותה הטהורה לשם

וכך אמנם טמון בה במהות הגבר גרעין פורמלי בצורתו, המכשירו להתנשא מעל עצמו לראש גֹבה של אידיאה וחֹק שהם למעלה מהאישי ואפשר גם למעלה מהממשי בכלל. זו ההעפלה־למעלה־מעצמו שבכל מעשה־יצירה, זו ההתיחסות שאינה פוסקת לדבר־מה שמנגד, שהגבר מתמסר לו מתוך שהוא מכניס עצמו לסדרן של שורות ממשיות ואידיאליות מרחיקות להשתרע — כל־זה כולל בקרבו מעִקרו מין שניות, מין התפרדות של חיי האחדות לצורות של מעלה ומטה, של סֻביקט ואוביקט, של שופט ונשפט, של אמצעי ותכלית. והאשה מעמידה את אחדותיותה היסודית כתריס בפני כל אותם הנגודים והבנינים העִליים, בפני כל אותם הרוָחים שבין הסֻביקטיבי והאוביקטיבי — וכך מתגַלָה לנו הטרגיקה הטפוסית של כל אחד המינים.

הטרגיקה של הגבר יסודה ביחס שבין המפעל המֻגבל ובין דרישת האין־סוף. ושני פנים לה לדרישה זו; יוצאת היא מתוך האני, במדה שזה שואף לעבור על תחומיו ורוצה לחיות ולהאריך ולשפר את קיומו רק על־ידי יצירה בלבד; לגבי מגמתו של מעשה זה אין שום גבול בא בחשבון כלל. גם מצד האידיאה האוביקטיבית הדורשת התגשמותה אין שום הגבלה ושום צמצום; סוף כל מפעל במחשבת הַשְלָמה מֻחלטת תחלה. ואולם משום התנגשותם של שני אלה בני האין־סוף נולדים מעצורים שאין להמלט מהם. האנרגיה הסֻביקטיבית, שמתוך טהר פנימיותה אין היא יודעת שום צמצום ואפילו לא שום מדה, כשהיא פונה אל העולם ורוצה ליצור אוביקט בו, מיד היא חשה, שגבול הושם לפניה; שהרי אין לך יצירה שתהא אפשרית בלי פשרה עם איתני העולם, שלא תהא תוצאה מַסקנאית מההרכבה של הויתנו אנו והוית הדברים; ואף יציר־המחשבה הטהור נכרים בו רשומי ההגבלה שהֻגבל הכח הרוחני הנובע חסר כל צורה על־ידי הכרחי ההגיון, הרכבות העובדות, הלשון. ואף האידיאה של המפעל עצמו אנוסה לקבל עליה הגבלה וצמצום, מאחר שאפשר לה לצאת אל הפֹעל רק בעזרת כחות רוחניים, שבהתגשמותם קצבה הכרחית להם. כל אותן ההורדות, ההפרעות, הפרעות, הפוגעות בכל מעשה־יצירה, מֻשרשות בהגנחות ליצירה זו עצמה; אותו המבנה המֻרכב מנשמה ועולם, שהוא הנותן אפשרות לכל יצירה, הוא עצמו מכה יצירה זו בסתירה: שהדרישה האימַנֶנטית של האין־סוף שבו והֹסר היכֹלת האימננטי למלאות דרישה זו, שניהם מזֻוָגים בתוכה מבראשית זִווּג אֲפריורי. ואמנם טרגיקה זו אנושית כללית היא, מפני שהיא רובצת על כל התיחסות יצירתית מעשית שבין אדם לעולם. אבל רק בשביל מין זה, שאותה ההתיחסות מבצבצת ועולה מתוך תוכו של ההכרחי היסודי שבו, שחייו לשם האוביקט, בין שהוא כבר מצוי בין שהוא עומד להִוצר, נובעים מעצם מקורו — בשבילו עולה מתוך כל־זה הטרגיקה ההיא.

כנגד הכרח פנימי עמֹק זה נולדת הטרגיקה הטפוסית של מין האשה מתוך עמדתה ההיסטורית או לפחות מתוך החיצוניות ביותר שבשכבות חייה. חסרה כאן זו השניות המטילה סדק בשרשי הקיום, הגורמת לאותה

השני – יהי דרכו בחיים ובשירה איזה שיהיה, הרמוני, מעורר־צחוק או טרגי – נראה לנו כגורל־אנשים מתאים, שהוא לפי שורת הדין, ואינו מעורר בנו שום מחאה. ואין הדבר כך במקרה הראשון, שבו אנו מרגישים מיד, שבשום־מה אין זה לפי כבודו של הגבר להיות לסלע־מחלקת בין שתי נשים, ואף שכלפי חוץ הרי בידו הבחירה. ובשעה שבמקרה הדומה האשה הרי היא במקומה הראוי לה ואין עמדתה מתנגדת כלל למהותה, נתון כאן הגבר כלו במין מצב מעורר־רחמים, עומד הוא לפנינו כיציר חלש חסר־אחיזה ומטלטל אילך ואילך: ויסלינגן, פרדיננד (ב„סטלה") וכמעט אפילו עדוארד. התיחסות אינסטינקטיבית זו של רגשנו מוכיחה, שהאקטיביות בלבד היא המתאימה לגבר ויש בזה משום סרוס ביחס־המדות שבין המינים, כשלא האשה, אלא הגבר הוא הנדחק לידי עמדה פסיבית. –

העובדה, שאותה הטרגיקה הטבעית כביכול אינה מיסדת אלא במהותו של הגבר בלבד (מאחר, אם הרשה להשתמש פעם במשגים מטשטשים קצת, שהרי הטבעי משמש כלו יסוד למהותה המטפיסית של האשה ולכך אינו עלול לפתח כאן שניות טרגית) – אפשר עוד לבטאה כך. כמה שלא יקריב הגבר את ימיו ואת כל חייו לשמה של איזו אידיאה, לעולם אין הוא משוה אותה אלא לנגדו, היא עומדת לפניו כחובה נצחת והוא נשאר, במובן העיוני, בודד לעולם. ומשום שאותם ה„למעלה" וה„מנגד" הם הצורה היחידה, שבה אפשר לו לגבר להכיר את האידיאה ולחיות בה, לפיכך נדמה לו, שהנשים כאלו „אינן מכשרות לאידיאות" (גטה). ואולם אצל האשה הרי הויתה והאידיאה אחת הן אחדות בלי אמצעי; וזה הטפוסי בה, שאף כשנגזר עליה שלטונה של הבדידות, אין היא לעולם בודדת באותה מדה שהגבר בודד, תמיד היא פנימה, בתוך ביתה, בעוד ש„ביתו" של הגבר הוא מחוצה לו.

ומשום־זה נוטים הם הגברים להשתעמם יותר מהנשים: אצלם אין בין פרוצס החיים ובין התכן החשוב מאיזה צד קשר אורגני ומובן מעצמו כמו שישנו בנשים. מה שהן נשמרות יותר מהגברים מפני השעמום על־ידי אותן החובות התמידיות, הקטנות והגדולות, שמשק הבית מטיל עליהן, זה אינו אלא התגשמות חיצונה היסטורית של שנוי עקרי באיכות ההויה. כנראה, יש־לו לפרוצס־החיים כשלעצמו, גם מצד מדתו וגם מצד אפנו, טעם אחר בשביל הנשים – וקשור הוא בערך המטפיסי שיש להם לדברים שבטבע בשבילן – יותר משבשביל הגבר; זאת אומרת – יש לו איזו השיבות המכניסה לתוכו את ה„אידיאה" באפן מיחד. האנטומים בדקו ומצאו, שעד נקדת הגבה בחייה הגופניים נשארת האשה – מצד יחסי־המדה בשלד, מצד המקום שתופסים בה ארג השומן והשרירים, מצד התפתחות הקנה – קרובה יותר לילד מאשר הגבר. קרבה זו ודאי אין היא מצמצמת בגופני בלבד, והיא גם שהביאה את שופנהויר לידי המסקנה, המתקבלת על הדעת, אבל אינה מחיבת, שהנשים נשארות „ילדים כל ימי חייהן". כשנסתכל בדבר מצד הקיום הנפשי (ולכלל זה נכנסים גם המקצועות הסמוכים לפיסי), זהו דרכו

הסביקטיביות הפנימית־העצמית והחפשית מכל יחס — בו־ברגע שמהות כזו באה במגע ומשא עם מהויות שמחוצה לה, שהן פוגעות מטבען ושואפות להתרחק מן המרכז, הריהי אנוסה למלאות את תפקיד הסובל והמקבל, את התפקיד הפסיבי. מצב מְרכב זה אנו מוצאים בכל מקום, ולאו דוקא בהבדל המינים. האיש הַמְפנה כלו כלפי פנים, המוצא את ספוקו בהתרכזותם הטהורה של רגשותיו ועניניו, זה יֵעשה תמיד לאביקט פסיבי פחות או יותר בשביל בריות שמגמתן אחרת ושמעִקר טבען הן פוגעות ופושטות כלפי חוץ ונוטות ליחסים. ואין זה אלא מסקנתה המסכמת של העובדה, שבשעה שהוא נמשך לתוך תנועות העולם הסובבו הרי ידו תמיד על התחתונה. ולא משום שהוא יותר חלש או תמים, טוב־לב או שוה־נפש לגבי אותם הערכים הטעונים הכרע; אם כך הם הדברים או לאו, עלת־האפי האמתית היא זו, שמגמת חייו מכֻונת כלפי פנים ושכחותיו בתחלתם אינם שופעים החוצה, אינם משתפכים לתוך יחסים, אלא הוא יצור גמור ונשלם, שכנכּר העולם יכול לעשות בו כחפצו. וכך גם אין לה למהות הנשים הפסיבית וה„סובלת" שום עִלה אחרונה מספקת, לא בטבען הפיסיולוגי ולא בעמדתן ההיסטורית, אלא בזה חסר המפלט מן ההתיחסות של חיים שלמים בתוך עצמם ושרוּיִם במרכזם שלהם אל חיים אחרים, שאקטיביותם יוצאת מחוץ להקפם והם נמשכים על־ידה לתוך יחסים. אצַיֵן כאן רק שני חזיונות, שבהם נראית לי הפסיביות הנקבות מְטעמת הטעמה יתרה.

ראשית, שאבדן „הכבוד המיני" באֹנס „מחלל" את כבוד האשה בכלל. מֻשג הכבוד הגברי, כל־כמה שלא נסתרסה צורתו במשך ההיסטוריה, אינו סובל שיהא אפשר לו לכבוד להתחלל על־ידי גורם אחר מלבד מעשיו של הנושא עצמו. אדם אחר אין ביכלתו לגזול את כבודי. ואם אנו מוצאים לכאורה שנפחת כבודו של איש משום שסטר לו ריקא על פניו, הרי לא הסטירה היא הפוחתת את כבודו, אלא שלא היה לו האֹמץ והכח להכות את המתגרה בו ארצה. שאם עשה כך, הרי לא הפחיתה הסטירה מכבודו ולא־כלום; לעולם תהא התנהגותו ש ל ו מכרעת לכבודו. אבל האשה המאֻנסת הרי כבודה מחֻלל על־ידי מעשה, שהיא היתה פסיבית גמורה לגביהו. ואף כשתמית אחר־כך את מאנסה — ומצַין הדבר, שאין דורשים זאת ממנה, מה שהיו דורשים מאת הגבר במקרה דומה — כבודה לא הושב לה על־ידי־כך. אין לזה בכלל תקנה על־ידי מעשה שהיא ע ו ש ה — לכל־היותר על־ידי־זה, שהיא נֹ ש א ת מ א ת הגבר.

וזאת השנית. המצבים הַמְרכבים: גבר בין שתי נשים ואשה בין שני גברים — שניהם עם כל הפוכם מגלים כאחד את פסיביותה של האשה. במקרה השני אין להאריך; כאן אין האשה אלא פרס הנצחון, שזוכה בו מי שכחו יפה משל חברו המתחרה, אף בשעה שנטיתה המכרעת של האשה עצמה היא הנותנת באמת את יתרון הכח לאחד משניהם. ומהצד הפורמלי גם המקרה הראשון אינו שונה בכלום מהשני, אלא שכאן הנשים הן המכריעות והגבר הוא נושא ההכרעה. אבל זהו ההבדל העמֹק, שהמקרה

אינה פחותה מזו של כל אחת מאותן השורות, שפִּתחו על־ידי הרוח הגברי לאחר פרודן. המסקנה היוצאת מתוך הנגודים הגמורים ועומדים, שאין הם לפי מִשגם מסֻגלים לאחדותיות בלתי־אמצעית, זו אמתית רק לגבי אותה המדרגה, שבה עומדות השורות מפֻתחות כבר בנגודן, בעוד שכאן הרי הדברים אמורים דוקא במצב פנימי מיֻחד במינו, שבו אין הנגוד הזה מגיע לידי בשול כל־עִקר. זהו לפחות הפרינציפ המכונן, הרֶגוּלַטיבי, שממנו יוצאת פנותה השוגה של מהות האשה, ואחת היא אם בחזיונותיו הבודדים מֻכּר לו הכרה היה פחות או יותר המרחק שבין הלוגיקה ובין הממשות הנפשית. לפיכך מרְבים כל־כך המקרים, שהאשה אינה משיגה כלל את התעמלותו של הגבר בכמה וכמה מקצועות וענינים בכדי לקרב את ההויה ואת האידיאה זו לזו. לרב יש לה משלה באפן בלתי־אמצעי כל זה שהגבר מעלהו בדרך ההפשטה, זאת אומרת–מתוך שהוא שב ומאַחה את הנפרדים לפני־כן לשנַים. וכל מה שאנו נוהגים לצַיֵּן במקרים אלה בשם אינסטינקט האשה, הרי זה אינו – ואפשר עוד להמשיך בנתוחו של זה בדרך פסיכולוגית – אלא אותה האחדות הבלתי־אמצעית, שמאַחדים בה הֲלָךְ־חיי־הנפש עם אותם החֻקים ואבני־הבֹּחן, שהם, בהיותם מֻבדלים מהלך זה, קובעים מדת האמת בשבילו. אפשר שיש איזה אינסטינקט, שמקורו בנסיונות־המין המקֻבצים והמסורים בירושה בין נושאיהם הפיסיים; אבל עוד אחד יש הקודם לכל־נסיון ושכל אלה היסודות הנפשיים, שהם אנוסים להתפרד בטרם היותם מֻכשרים להֵעשות נסיון, עדַיִן מאַחדים בו אחדות ראשונה והם מגיעים לידי ערך האמת שבהם רק הודות לאותו היחס הטמיר – שעוד נשוב לעסוק בו – הַקַּיָּם, כנראה, בין אותה האחדות העמֻקה שבכל ההויה הנפשית ובין האחדות שבהויה העולמית בכלל; בצורתו הראשונה של האינסטינקט שבו והתחברו לאחדות נפשית אותם יסודות הנסיון, שבצורתו השנית עדַיִן אינם נבדלים זה מזה. בשני האפנים חסרה כאן זו בהירות ההכרה, שהיסודות האלה (קַנט היה קורא להם חושיות ושכל) מגיעים אליה מתוך התפרדות וחכוכים. וראויה העובדה לשימת־לב, שאף־על־פי שמעטים כל־כך הגאונים האמתים בין הנשים, כבר מצאו בכל־זאת פעמים רבות, שיש בו בגאון דבר־מה מאפי האשה. ובוַדאי שאין זה אמור במעשה היצירה בלבד משום הדמיון שיש בין התבשלות היצור, שהיא נזונה בלא־יודעים מכלל הויתה של האישיות, ובין גדולו של העֻבר במעי אמו. אלא זוהי האחדות הקדומה אפריורי של החיים והאידיאה, שעליה מיֻסדת מהות האשה ושהגאון חוזר ומשיגה במדרגה העליונה של מעשה היצירה באֹביקט. ומלבד־זה מן המובנות הוא, שבעקבות האפל שבאותו קשר מטפיסי והפרימיטיביות שבאינסטינקט – שהמחשבה ההגיונית עמלה בו למלא את מקומו, להגיה אותו, לחזקו – אפשר להן לטעיות של אינסטינקט האשה ושל הידיעה הנקבית הבלתי־אמצעית שתהיינה מרֻבות כאמתיות שבהם.

וכך תכונה זו המכֻנה חסרון־הלוגיקה אינה משום־פגם מום פשוט, אלא היא הבטוי השלילי של מהות האשה, שחיוביותה קבועה ועומדת.

של הנער, שמעקרא הוא מרגיש בחיים אותם עצמם, בתור פרוצס, בתור ממשות שופעת באחדותן; רוצה הוא לפתח את כחות החיים האסורים, משום־זה בלבד שנמצאים הם ושואפים החוצה – בנגוד לימי העמידה, שבהם תכני החיים משיגים יותר ויותר את כח ההכרעה על הפרוצס שבהם. ואשר לנשים אפשר להגיד, שבודאי הן חיות במובן ידוע חיים יתרים, ושיותר מבגברים חייהן מרכזים הם ומוכנים לשמוש, שהרי צריכים הם עוד להספיק בשביל הילד; אבל אין זה אומר עדין, שיש להן גם מדה יתרה של כח, המתגלה גם חוץ לזה וכלפי חוץ. חשיבות עצומה זו של מאורע החיים, זו הטביעה, אפשר להגיד, בתהומות החיים כשלעצמם, שאנו מרגישים אותה אצל האשה הטפוסית, היא הגורמת, שהאידיאה, כלומר, תכן־החיים, שנפרש באפן עיוני מהם עצמם ונתן להתבטא בדרך ההפשטה ומתן־החקים, אינו מתפתח בהן ובשבילן באותה העמידה ברשות עצמו ובאותה השלמות. לפי כל טעם הויתה של האשה, לפי כל אותה הפורמולה שקיומה מתבטא בה, אין זה כלל מתעודתה של האידיאה, לחיות בתוכה חיים עצמיים כאלה. ועם־כל־זה לא יהיה הציור מתאים לענינו לגמרי, כשנאמר שאצל האשה חשיבותה נובעת מתוך פרוצס חייה ולא מתוך תוצאותיו; שהרי כשנדייק נמצא, שמה שנוגע בה – וכאן סוף־סוף ההבדל הנכר שבינה לבין בני־הנעורים בכלל – אינו הנגוד שבין פרוצס ובין תוצאה או אידיאה, אלא החיים הם במובנם האחדותי כל־כך, עד שאין גם הפרוד בין פרוצס ותוצאה נוהג בהם כלל. בין החיים והאידיאה יש כאן התיחסות בלתי־אמצעית, שמתוכה הולך ומתיצר ערכו של עולם פנימי או גם עולם של ערכים פנימיים, ממש באותו האפן, שאפשר להם לגברים ליצור זאת מתוך הפרוד שבין שני אלה. „חסרון הלוגיקה", שמרבים לתלותו באשה, אף־הוא בודאי מקורו כאן, ועם כל השטחי והמסרס שבתוכחת זו, כלליותה רומזת על איזה דבר של ממש, שמתוכו יצאה והתפתחה.

תפקידה של הלוגיקה בהכרה הוא להבדיל הבדלה גמורה בין החקי והאידיאלי ובין הממשות החיה חיים נפשיים בלתי־אמצעיים ולהעמיד את שניהם זה לעמת זה כל אחד ברשות עצמו. כל המרגיש עצמו מקשר בה הריהו רואה במדה ידועה ממלכת האמת עומדת לנגדו, זו הדורשת לחוק רשומי תבניתה במחשבתו הממשית, אבל אף בשעה שמחשבה זו כלה נוטה ממנה לצדדים, אינם בטלים משום־כך לא ערכה הפנימי שלה ולא כח הדרישות שהיא דורשת מאת מרוצת החיים הנפשיים שלנו. מתוך אפים זה של חקי הלוגיקה מעמדות הן האידיאה והממשות שבמחשבתנו זו לעמת זו בהפרש גמור: שזו האחרונה אינה ממלאת מעצמה וממילא את הדרישה הנדרשת ממנה, והראשונה אין לה שום כח מכריע בממשות. ואולם שניות כזאת היא למורת הפרינציפ הנקבי. פרינציפ זה, כשנצירו לנו בטהרו, הרי חייו אחוזים באותה הנקדה, שבה עדין לא נתפרדו הממשות שבגלויי הויתנו והאידיאה, הראוי; ולא שיש כאן מין תערבת של שתיהן, אלא יש אותה האחדות הבלתי־קרועה, שהיא יצור בעל טעם לעצמו ושזכות חייה

העצום למהות הגבר, שבתוך ממשיותו הנפשית הבלתי־אמצעית והאימַננטית אין עדַין מִשכן לאותה האמת, לאותה הוית העולם, לאותו החק; אלא אדרבה לפי מבנֶה משֻוה לה מהות זו את כל אלה לנגדה, כדבר שעדַין צריך לקנותו או שאינו נתן גם להיות נקנה, כמצֻוה או כחובה אינטלקטואלית. ולפיכך מתבטאת רוחניותה של מהות זו בלוגיקה, שהיא מְיסדת על השניות שבין העולם הממשי־הפסיכולוגי ובין עולם־אמת נאצל שמגע אין לו עם הראשון — ובראִיה, שאי־הישרות בהכרה והצֹרך ההכרחי בדרך ובדרך־עקיפין הם לה הנחה המתנה קיומה. ואולם כוננותו זו של הגבר כלפי ה„ראיה" מִתְגַלָה בכל שלמותה, כשהיא מרחיבה את שלטונה מחוץ לגדר העיוני: לא רק את העולם לעצמו, אלא אף את עצמו לעולם הוא אנוס להוכיח, במעשים, במפעלים, בגלויי־מהות. אפשר שיש בזה החפץ להצדיק את דרישתו לקיום צִדוק מוסרי עמק; אבל צורתו — ובודאי יותר מצורתו בלבד — של צדוק זה היא לוגית מטבעה, אחרת לגמרי מאותה הידיעה על־אודות ההויה וזכותה, שחֻננו בה הנשים גם בנוגע לעצמן וגם בנוגע לאחרים. ולפיכך הן מחַיכות תכופות למראה התאמצותו של הגבר להוכיח את עצמו, וביחוד כשהוא מְדַמֶה שעושה הוא בזה רשם עליהן. מתוך שהאשה, הודות לאותה האחדותיות הפנימית שהיא מעֵבר לכל צֹרך בלוגיקה, נעוצה מתחלתה באיזה אפן בתוך הדברים עצמם, בתוך אמתה של הממשות, לפיכך אדישה היא לגבי ההוכחה, שעליה להובילנו לידי ממשות זו רק באמצעותו של דרך.

בכל מלואם וחשיבותם מתגלים חייו של טבע מְיחד זה שלאשה, החפשי מכל יחס לגברי, במקצוע המוסרי. כאן נפערה השניות שבין הממשות והאידיאה בחזקה כל־כך, כל־כך נראית היא ממלכת המוסר מכוננת אך ורק על־גבי תהום זו כעל יסוד בנינה, עד שכאִלו כאן בלבד מתאים בטוי־המהות הגברי לכֹבדן ולעָמקן של הפרובלימות. ומשום־זה פתח הוגה־דעות, שכֻּלו שניות קצונית וכלו מלא האחוד הבלתי־משֻחד של האידיאל הגברי עם האנושי, כוַינינגר, דוקא בנקֻדה המוסרית, בכדי להגיע ממנה לידי שלילת־ערכה הגמורה של מהות האשה, וכפי שההגיון מחַיב בזה האפן, שאין היא נראית לו רעה או אי־מוסרית, אלא פשוט אֲמוסרית, בלי מגע כל־שהוא עם הפרובלימה המוסרית בכלל. כי לא השניות לבדה שבין הצווי המוסרי ובין היצר הטבעי והממשי יכולה בכל־זאת לשמש בסיס לאפשרות חיים מוסרית, זה מוכיח החזיון הנקרא בשם הנפש היפה. האפיי שבה הוא, שלמעשיה המוסריים אין היא צריכה תחלה להתגבר על יצרים מתנגדים, אלא הם נובעים ממילא ומובנים מאליהם מתוך יצר חסר־מלחמות. לגבי הנפש היפה נמשכים החיים שורה אחת, חובתה היא רצונה מעִקרא. ואפשרות פרינציפיאלית זו היא המכריעה כאן בשבילנו: שהאחדות המטפיסית של הטבע בקרבנו והאידיאה ממעל לנו תתגלה כהרמוניה במעשי רצוננו. ושנים הם הדרכים להתגלות זו; אפשר לכנותם אחד שממעל לשניות או הגברי ואחד שמלפני השניות או הנקבי. יש ומשיגים אותה מתוך זקוק

ותכונה זו עצמה חוזרת ונשנית בחזיון אחר, שהוא כאלו מעביר אותו מחסרון־הלוגיקה לרשות דימֶנסיה אחרת. אומרים, שהנשים אינן אוהבות „להוכיח בראיות". הלוגיקה והראיה שתיהן מיֻסדות על היחס של מתּוּח שבין מהלך־מחשבתנו הממשי ובין האמת הענינית, הבלתי־תלויה בערכה במהלך זה, שמחשבתנו שואפת לרכשה לעצמה. וכאמור לעיל הלוגיקה היא בטויו של אפי־שניות זה, של העובדה, שאנו רואים את עצמנו ואת כל מחשבתנו הממשית תלוּים במתן־חֻקים, שאינו חלק של ממשות זו, אלא של ממלכת־אמת נושאת את עצמה. בראיה מתמלא חיים היסוד השני: ה א י־ י ש ר ו ת, שבעזרתה בלבד אפשר לה ברֹב המקרים למחשבה הממשית להשיג אותה האמת המַספיקה לעצמה. מטבעה של המחשבה האינטלקטואלית הטהורה, שמשיגה היא את התלכדותה עם העצם שלה לא ברגע התחלתה, אלא בסופו של דרך עשיר בתַחנות פחות או יותר. אפי זה של דרך או של אמצעות טבוע כתכונה מבראשית על האינטלקטואליות שלנו: לא כל ראיה אי־ישרה היא, אבל בכל ראיה יש משום אי־ישרות. שהרי כל ראיה וראיה, בין שהיא קצרה ופשוטה ובין שהיא מֻשגת לאחר שלשלאות מרֻבות־החוליות, זהו דרכן, שאיזה דבר חדש, המוטל עדַין בספק, חוזר וסומך על דבר מוצק ומקֻבל מכבר; האחרון אינו בן־ראיה, שהרי ראיתו היתה אומרת, שאין הוא האחרון בהחלט, אלא נסמך אף־הוא על איזה דבר יסודי ממנו. צורה זו שאינה משתַּנָה בכל הוכחה שוללת ממנה התאמתה עם הוית־האשה העִקרית ועם התיחסותה המטפיסית של זו להויה בכלל. כי — יהי זה במקרה הבודד דבר של טעם ויסוד או לאו — דוקא זו הוית האשה מֻשרשת באֹפן בלתי־אמצעי ביסוד היסודות; בכל דבר טעון ראָיה, בכל „תֵּימָה פּרוֹבַּנדוּם" מרגישה היא האשה את העִקר הראשון, את זה שאינו נתן להוכיח, ושלפיכך אין היא זקוקה לדרך־העקיפין של הראיה וגם אינה מוצאת חפץ בו. השתקעותו של טפוס האשה בהוית הכלל משימה דברים בפי האינסטינקט, היוצאים כמתוך אחוד־ההויה עם האביקטים שאין לו צֹרך באמצעים, וכאִלו היתה מולדתה היחידה אותו האחרון, שכל הראיות כלן חוזרות אליו ומֻצעות כבתוך קלפתן; וכך נעשית צורת הדרך המיֻחדת לכל הכרתנו מבקשת־הראיות מיֻתרת בשבילה ובלתי־מתאימה לה. כל אותן חֻלשות ההכרה שמקורן בזה — משום ששאלותיה של הכרה זו בנות־פתרון הן בשבילנו לרֹב רק באיזו ד ר ך ולא מתוך התאחדותן הגמורה של נֻקדת־המוצא והמטרה — כל אותה העובדה, שהרבו לדבר בגנותה, שאין הנשים אוהבות להוכיח ואינן רוצות גם להֻוכח, כל זה אינו אפוא מום בפני עצמו, אלא מֻשרש הוא באֹפן היסודי של טפוסה וביחסו של זה לקיום בכלל. יותר ויותר תתברר לנו הפורמולה האמתית של מהות האשה, לפי מובנה שממעל לפסיכולוגי: שלפי הערך הפנימי הטהור, שאינו יוצא כביכול מחוץ להקפה של הנפש, קשור הוא מִבְנֶהָ, דוקא בצורתו שלו ובאֹפן בלתי־אמצעי, התקשרות או אחדות מטפיסית עם כלל ההויה, עם אותו הדבר, שלא נוכל לכנותו אחרת מאשר יסוד כל היסודות — בנגוד

בת הערך המוסרי, כשם שגם הדרך השניותי־הגברי אינו מוביל תמיד לידי גשומה; רואה אתה בה רק מעין צורתה של הנפש היפה, אבל לא־תמיד את תכנה. אולם בכל מקום שאתה מוצא אפן נקבי מיֻחד במוסר (שאינו מחיב להיות נמצא במוסריותו של כל פרט ופרט במין הנקבי, מפני שיש מעברים נפשיים מדרגים בין הציר הגברי והנקבי), שם הוא נובע מתוך אותה אחדות ההויה, שהיא האחדות של עצמה עם האידיאה. אפשר שלפי־זה יש לאמר על המוסריות המיֻחדת לתכונת הויתה של האשה: שיותר משאצל הגברים משמרת זו אצלה מצדה הסֻביקטיבי ונמצאת בסכנה מצדה האביקטיבי. – בהרכבה מיֻחדת במינה ההבדל המוסרי והלוגי שבין המינים ויחסם לאידיאל הצדק. ראיתי נשים, שאת גבהן המוסרי רק מעטים בגברים ישיגו; אבל חלק לא היה להן בצדק בתור מדה טובה מיֻחדת, מה ששכיח לרֹב אצל גברים, שאף יתר תכונותיהם המוסריות מוטלות בספק מאיזה צד. לא מפני שהנשים אינן צודקות לעולם, כמו שהגידו רבים באִולתם. אפשר עצומה בהן אחדותן ולפיכך אין להן אותה התאוה לחסר־התאוות, שהיא התנאי הקודם לחוש הצדק שבגבר. ודוקא בנִדן זה נראה לי, שמשני היסודות שבצדק, היסוד המוסרי והלוגי, האחרון יש לו בכלל הכרעה פסיכולוגית על הראשון, בעוד שחוש הצדק באשה, עד־כמה שֶׁנִּתָּן להתבונן בו, הריהו מכֻון תמיד לצדו של המוסרי; וזה מתגלה בעובדה המצֻינת, שמעשי־עָול מעוררים בה רגשי התמרמרות עזה–יותר משיביאנה הצדק לידי רגשי אשר.

אבל כל האמור אינו בא אלא להורות לנו על אותה ההשתקעות, העמֻקה והדוחה כל מה שמבחוץ, שהאשה שקועה בהויתה הוית אשה מֻחלטת, ועל העמידה ברשות־עצמה שלהויה זו לגבי היחס אל הגבר בלבד, שֶׁמִּיַּחס זה הרי היא, כפי שיש אומרים, מקבלת את מהותה. ואולם בזה גם נתון הטעם לדבר, שאנוסה היא הַנָּשיות עם כל החלטיותה הפנימית, למסור את יְסוֹדוֹ של העולם האביקטיבי שממעל למינים, את העולם העיוני, החֻקי, העומד מנגד לאני. ובכדי להסיר כל חשד, שיש בזה משום הורדת ערכן של הנשים, צריך להטעים, שלפי היסוד אפשר להם לאותם ה ת ְ כ נ י ם עצמם ברוח ובחיים שיתגלמו באחת ה צ ו ר ו ת, הגברית או הנקבית, ושלפי־זה שונה בהם רק הַאפריורי שבהתמזגותם. ונחזור נא על דברינו: דוקא אותה האחדות היסודית והַמֻחלטת בין הויה והויה מינית, שאנו מוצאים באשה, מורידה אצלה את המיניות, בתור יחס לפי המובן הגברי הפשוט, לדבר ממדרגה שניה – ואף גם בשעה שיחס זה מתמלא חשיבות יתרה בשבילה, משום שהוא חזיונו של אותו הַמֻחלט, הקולט אותה במעשה לגמרי. ועובדה יסודית זו היא תגורמת, שכל גלוייהן של הנשים, כל ההופעות והַגְשומים של מהותן אינם מֻרגשים כחזיונות אנושיים כלליים, אלא כנקביים ספציפיים מעִקרם, בנגוד לגלויי מהותו של הגבר, שאָטָיִם נראה לנו כעומד ממעל למינים וכעניני טהור. לגבר אין אותו קו־המגמה, שמתוך־תוכה של הפנימיות הוא יוצא מכֻון כלפי חיצוניות מ ס ֻ י מ ת, זה הנמצא אצל הנשים

ושנוי־צורה אטי בטבע, שיצריו היו תחלה פועלים כנגד יצרי־המוסר ושבשבילו הריהי החובה כצו שבקשי קימו. ועכשו, מכיון שכל התגברות־על־עצמו מקלה על חברתה הבאה אחריה, ומכיון שהמלחמה הממשכת ועשירת־הנצחונות כנגד הבלתי־מוסרי מביאה אתה כתוצאה בת־קימא את החלשתו של זה, לפיכך סופם של היצרים הבלתי־אמצעיים עצמם לנטות בגדולם לצד המוסרי. ובכל מקום שהגיע שנוי־צורה זה לידי שלמות, שם נתהפכה השניות שמלכתחלה ונעשתה לאחדותה של הנפש היפה. ואולם הנפש היפה בצורתה השנית אינה צריכה כלל להתגבר עוד על איזו שניות, אלא האחדות יש בתוכה כפרינציפ פנימי מלכתחלה; ולא רק בתור פרס המלחמה והתגברות הנגודים, אלא בתור חיי הרצון עצמו הבלתי־קרועים מעקרם אפשר לה לאחדות שלהם לשאת את האידיאה בחבה. אותן שתי הצורות מקבילות בדיוק לשתי צורותיו של האינסטינקט באמת העיונית, שנזכרו לעיל: האחת היא פרי בשל לאטו מתוך יחסם של יסודות נפרדים, השנית היא אחדותם של אותם היסודות עצמם, שהיא קודמת לכל הפרדה ואינה זקוקה משום־כך לכל יחס. כאן מקומו של הטפוס המוסרי, שמכל אלה שנתגשמו בגברים ובנשים הוא המקשר ביותר בעמקו עם יסוד מהותה של האשה והמתפתח באפן היותר ישר מתוך בטוי־חייה. עוד נשוב לברר, שכל אותה ההויה העמקה בתוך עצמה ואצל עצמה, שאנו מרגישים תמיד בנשים, שכל אותם החיים העולים מתוך שרש אחדותי יותר משרשו של הגבר, עקר חשיבותם מיסד בזו הרגשת־הנעלם או האמת המטפיסית: שהויה זו האחדותית בעצמיותה היא יחד עם־זה יותר מעצמית בלבד, ושהן, בעמק השתקעותן בתוכן עצמן, מאחדות הן עם יסודם של החיים בכלל. מה שהיה נוטה שם לצד המצוי, מתבטא כאן כלפי צדו של הראוי. אותה השניות המיחדת לגברים — נצינה בשם הלקוי למדי: „בין אשר החושים ושלות־הנפש" — מתחלפת בטבע האשה, אף שגם הוא מכנס תכופות לתוך שניות זו בעקב סבכים פסיכולוגיים והיסטוריים, להנהגה פנימית אחדותית בהתאם למהותו העצמית של טבע זה. קדם־כל הרי אותה האחדות הסביקטיבית, שבין כל הזרמים הנפשיים היא מושלת בטהרה ולכשעצמה, מרגשת פעמים רבות אצל הנשים בהרבה יותר תכיפות ופרינציפיאליות והכרה מצדן מאשר אצל הגברים: חשבון־נפש עצמי מברר, עשיה שאין לה מפריעים בכחות מתנגדים שמבפנים, כאילן זה העושה ענפיו ופרותיו, הויה מסימת והכרח לעשיה מסימת, שבכל־זאת הוא רואה את עצמו בן־חורין גמור, משום שכל זרמי המהות מאליהם הם הולכים במגמה אחת. וזהו המכריע כאן: שאותה האחדות האימננטית, המתקימת לפנים מהחיים הסביקטיביים, מרגישה את עצמה יחד עם־זה כאחדות עם הרעיון המוסרי ועם כל מה שנדרש בשמו מאת הסביקט. כל מה שהמוסר השניותי מכריז עליו כעל גרעון בערך האשה: שעושות הן מעשיהן ביתר תמימות ושלרב מוסר־הכליות פחות אצלן משאצל הגברים — זה מקורו בחסר־ההבדל בין המצוי והראוי שבהן. ברור הדבר, שהמהות המעשית הבלתי־קרועה לא תמיד היא עשויה לגשם את האידיאה

אצל האשה צורה אינדיבידואלית־אישית. הרבה דברים מיניים כלליים, בלתי־אישיים באמת, נעשים אצל האשה השלֵמה בתכלית לאישיים גמורים מתוך יצירה פנימית כל־כך, כאלו יצאו זה עכשו מתוך נְקדת יחודה של האישיות לאויר העולם. הרי אין לך כללי מיחסים אֶרוטיים, ובעוד שהגבר מרגישם ונוהג בהם כך פעמים אין־מספר, נראים הם לגבי האשה כגורל אישיותה המיֻחד, לא כמאורע מיני שאירע לה, אלא כתנובתה הפנימית־עצמית בה ביותר. וכך גם ביחסה אל הילד, לפני לדתו ולאחריה, בזה הטפוסי ביחסים, שאין כמותו מגיע בשרשיו עד מתחת לאנושי. ואולם אצל האשה מקומו של מאורע זה בשכבת השרשים שבנפשה, וזה הבלתי־אישי לגמרי, העושה אותה לא יותר מנקֻדת מעבר בהתפתחות המין האנושי, גדל ועולה מתוך המרכז, שהתחברו בו כל האֶנרגיות שבמהותה והיו לאחדות אישיותה. מגמתו של הכללי במהות הנקבית לההפך לאישי מושכת אחריה גם את היחסים אל האשה: פעמים רבות, ואפשר ברֻבן, נתנת חשיבות לנשים דוקא משום תכונותיהן הכלליות. מרֻבים הם המקרים, שהגבר אוהב אשה משום יפיה, משום חביבותה, בקצור – משום תכונה, שעם כל צביונה המיֻחד בכל פרט ופרט, הריהי משֻתפת גם לאחרות ושלפיכך אין היא מאֻחדת או גם מקֻשרת כל־עִקר באישיותה ואין בינה ובין קנין של עשר אלא הבדל מדרגה בלבד. ומכאן אי־האֵמון המרֻבה אצל הגברים, שרבים מהם רואים, בלשונו של אפלטון, צמצום ועבדות באהבה המשתעבדת לפרט אחד והם שופכים את אהבתם אל „הים רחב־הידים" של היֹפי בכלל. ועם־כל־זה קשורה תכונה כללית כזאת באישיותה של האשה, אף בהרגשתה שלה, בקשר מהֻדק ויותר משאצל הגבר –, ושלפיכך אנו מרגישים את „הגבר היפה" כמין סתירה פנימית לא־נעימה, זאת אומרת – כשיפיו פועל כתכונה כללית שאינה קשורה במיֻחד שבאישיותו. ולאחרונה: הנמוס, שאינו אלא צורת חייו של חוג סוציַלי, אלא התיחסות שעשה החוג לחק בכדי לשמור על קיום עצמו, נובע, כנראה, מתוך אינסטינקט־טבעה העצמי ביותר. היא „שואפת לנמוסים", שהם לרֹב מעצור לתנועות הגבר; ואולם כעוֹר הם דבוקים במהותה של האשה, וההפש, שבשביל הגבר מקומו מכמה צדדים מחוץ לנמוס, אותו היא (להוציא כל אותם המקרים שאינם נכנסים בכלל טפוסי והיסטורי זה) מוצאת ב ת ו כ ו; שהרי חֹפש פרושו, שיהיה חק מעשינו בטויו של טבע עצמנו. ובזה המובן השאיפה לנמוס מתרכזת ומתחדדת להערכה הַמֻחלטת של הכבוד המיני, שהרבה יותר משאר מיני הכבוד הוא כללי ובלתי־תלוי בעמדות הסוציַליות המיֻחדות. אבל שיחד עם זה הוא מֻרגש כענין העומד ברומה של האישיות, תעיד העובדה החיצונה, שכשפוגעים בו טיבו של הפוגע בא פחות בחשבון מבפגיעות בשאר מיני הכבוד. בכל העלבונות אין אתה מעריך את כְּבדן אלא לאחר ששאלת: מ י העליבך? ואולם חלול כבודה של האשה הריהו כמין דבר מֻפרש לעצמו, סולאיפסיסטי, שחשיבות ערכו אינה תלויה כלל וכלל באיזה יחס של גומלין. העובדה שכבודה נפגע בכלל נוגעת כל־כך ללב אישיותה, שכבר אחת היא

הודות לאחדות שבין הויתן והוית־האשה שלהן. ולפיכך נטועה בו מגמה עמְקה לצדו של הכללי ומתוך־כך לצד העניני שממעל לסֻביקטיבי. כל אותן מדות־הכח ההיסטוריות, שמאתן בא להן ליצירותיו זה ההכרע של קובע אביקטיבי המושל בהחלטיותו הענינית על נגוד המינים, משום שלא פגע בו זה — הן מוציאות רק לפֹעל בתוך סדרי הזמן את ההבדל הפנימי שבאֹפי, שנבדלו בו הגברים מהנשים ביחס שבין היסוד המיני שבהם ובין כלל מהותם.

וזה מוצא לו עוד מעין בטוי לוגי בעובדה, שהרבה יותר קשה לקבוע מֻשגים או להעמיד הגדרה למהות הטפוסית הגברית מאשר לנקבית. האנושי הכללי, שהיחוד המיני אינו אלא מקרה שנפל בו, מאֻחד עם הגברי אחדות־גומלין שלֵמה כל־כך, שאין למצֹא בזה שום סמן מיֻחד, שיבדילו מהאנושי הכללי: הכללי סתם אין לו הגדרה. וכשמנסים בכל־זאת לצַין אי־אלה קוים כגבריים, מיד תוכיח התבוננות מדַיקת, שלעולם אין בהם אלא הבדלים מהקוים הנקביים המיֻחדים. ואולם מהותם של אלה אינה רק בנגודם לַקַוים הגבריים, אלא מרגישים בהם הויה בפני עצמה, קביעות לעצמה, אֹפן באנושיות, שהוא מיֻחד, אבל אינו נתּן בשום פנים להיות מֻגדר מתוך נגוד בלבד. הדעה הישנה — המשֻתפת לכל השכבות, למן הפלגת ערך עצמו שלגסים ובורים ועד לעיון הפילוסופי הדק מן הדק — שהגבר בלבד הוא אדם במובנו האמתי, היא מוצאת לה סיוע והקבלה מֻשגית בזה, שֶקַל יותר להגדיר מהותה של האשה משל הגבר. והרי משום־זה מְרַבים כל־כך תאורי נפש האשה ואין אף־אחד לנפש הגבר. ושוב מתאשרת כאן אותה ההבדליות עמְקת־היסוד שבמינים בחזיון שעל גבי השטח הפסיכולוגי החיצוני: מה שמעורר ענינו של גבר מן השוק באשה, הריהו כמעט דבר זה עצמו בתופרת ובנסיכה. ועל־נקלה אפשר להבין, שאותו היחס באפשריות ההגדרה מתהפך כשהדברים אמורים לא בטפוס המיני, אלא בפרטים האנושיים: הגבר הפרטי נקל לתארו בכללו מהאשה הפרטית. וטעמו של הדבר אינו בזה בלבד, שמשום כח ההכרעה החברותית שלגבר הסתגלה היצירה הַמֻשגית של קולטורתנו לצביונם הגברי של מאורעות הנפש. אמנם מין האשה די־חשיבות לו, שידרש מֻשגים מגדירים לעצמו; אבל מעולם לא טפלה היצירה הלשונית בפרטי יחודו, ובנות־הגַוָן הדקות, שהן כאן העִקר, אינן מספיקות לרֹב כשבאים לתת תאור פסיכולוגי של נשים פרטיות וגם חסרות הן לנשים עצמן, בשעה שהן משתדלות להעשות מובנות לגמרי לגברים. ואולם עמֹק מזה יש קשר אחר לדבר: האשה האינדיבידואלית קשה להגדירה מהגבר האינדיבידואלי משום־זה עצמו, שקל יותר להגדירה בתור מין. בכל מקום שאתה מרגיש כבר בַמֻשג הכללי איזה יחוד ופרטיות קבועה, שם כאלו נספגה הפרטיות האינדיבידואלית בתוך הכללי ובטלה בו, עד שלא נשאר לך עוד די־מקום וענין להמשיך את פְּרוטה. ולפיכך כאן המקום לעסוק בהזיוגותיה של אחת התכונות היסודיות במהות האשה: שהרבה יותר משאצל הגבר מקבל הכללי

שהיה מגדירה על־ידי נגודה לגברות, ונותן לנקבי, המתגלה ראשו ועקרו באמהות, טעם של מחלט, הנעשה בסיס גם לגברי וגם לנקבי במובנם היחסי. ועכשו מתאשרת לנו כאן הנחה מטפיסית, שאפשרות להוכחה אין לה והיא נמשכת כחוט בכל תולדות הרוח בצורת הרגשת־הנעלם, רגש, עיון מחשבתי: שכל מה שהאדם משתקע בהוית עצמו, כל מה שטהור הוא קולה של זו הנשא בקרבו, יותר הוא קרוב להויה בכלל, לאחדות העולם בכלל, ויותר שלם הוא הבטוי שזו מתבטאת בו. ואמונה זו לא בלבד שהיא ממלאת את חיי המיסטיקה שבכל הזמנים, אלא פועלת – פעם בפרוש ופעם מכללא, בכל מיני שנויים וחליפות – אף בתמונות העולם, הבהירות כל־כך והמתנגדות כל־כך אחת לחברתה, שיצרו להם קנט ושליירמכר, גטה ושופנהויר. אותו רגש־המסתורין המיחד במינו, שתמיד מתערב משהו ממנו ביחס לנשים, אפשר שיסודו הנתן להתבטא כאן הוא: בהכרה העמומה, שמהיות אלה עומדות בתוך הויתן מוצקות, שלמות ואחדותיות יותר מהגבר, שכל אותו רגז ההתהוות והמעשים והמנגד שבדברים ובחיים נוגע פחות בעצם יסוד הויתן ומושכו פחות לתוכו, שעקר מהותן הראשון איתן ומשקע יותר בעמק – ושמשום כל־זה ובאותה מדה עצמה נעשה להן יסוד ההויה בכלל, האחדות הכמוסה והמסתתרת בחיים ובעולם, ליסוד שרשן שלהן. העובדה בלבד, שהאשה במהותה האמתית – זאת אומרת, עד־כמה שלא שנוה הכפיה וההטיות ההיסטוריות או ההשפעות הבאות עליה מצד היחס שבין המינים – חייה גדלים מתוך יסודה שלה יותר משאצל הגבר, כל ערך לא היה לה, אלמלא היה יסוד זה גם מעין יסוד כל הדברים כאחד. ושניהם קשורים זה בזה באמהות; וזו הרי אחדות מטפיסית היא, שפתחה בצורות הזמן והחיים הכרוכים אחרי החמר. והרי רק תבנית אחרת נתן לאותו התכן עצמו, כשנכניס במקומו של משג ההויה המטפיסי את המשג הפסיכולוגי, ולכשתרצו, הפורמלי של הקיום שנשלם. ובתוך שניות מהותו הרי בכלל מרגיש הוא הגבר באשה, כל־פעם שהוא או הקולטורה או הגורל משכוה גם־אותה לתוך שניות כזאת ממש, שמהותה נשלמה בה יותר; זאת אומרת, שבמהותה אין החלקים נעשים צוררים אחד לחברו, אלא אחדות ההויה הסרת־השם המשמשת יסוד לכלם מתגלה בהם בתור קשר אסוציטיבי הדוק באפן בלתי־אמצעי. וזהו החדוש שבדבר, שדוקא שלמות של קיום מסים יש בתוכה רמז סימבולי או מטפיסי כביר על שלמותו של העולם כלו, שהיא מחוץ לשלמות הפרטית או כוללת אותה כאחד מחלקיה. ודומה ליציר האמנות, שמכפנים לגבולי מסגרתו הרתוקים פרוש הוא מהפזור המרבה שבדברים, ונעשה אף־הוא משום־זה בלבד לסמל הקיום בכלל – כך היא האשה אחדות לעמת הגבר, הנתון בסבך רבוים של רסיסי החיים. ולא רק החיצוניות שבנמוס היא האוסרת עליה מני־אז את תנועות הגוף המתפרצות, את המלים הפוגעות, את היציאה מגדרה מבלי להתחשב בכלום. אדרבה, העובדה, שכל אותה השמירה מפני כל התרחקות מהמרכז, מפני התבלטות יתרה כלפי חוץ יחד עם אותו דבוק ההויה כלה נעשו לצורת הנמוס שלה,

לה בעצם, מי הוא הפוגע. ושוב מתגַלה כאן הסתירה העצומה שבין הצד המטפיסי והצד הנסיוני בצפוי לגורלה של האשה: שהערכים הנקביים אינם זקוקים לפרינציפ הגברי בפנימיותם וזקוקים לו יחד עם זה בחיצוניותם. — מתוך התגשמיות שכאלה, שהכללי מתגשם בגוף אישי, יובן על־נקלה, שאמנם אפשר לה למהות להיות מסֻמנת בטפוסיותה, אבל קל לו לאישי שבה כשלעצמו להשתמט מן ההגדרה. ולעֻמת־זה במקום שהכללי כל־כך כללי סתם הוא, כמו שמצאנו בגבר — עד שיחודו הגברי כשלעצמו נעשה שם נרדף היסטורי לכלל האנושי — שם אפשרית היא ומדֻיקת יותר הגדרתו בתור פרט אינדיבידואלי, יש לה יותר מקום. ולפיכך קל יותר להגדיר את האשה מאשר את הגבר. ואף עובדה זו נתגלתה כבטויה של התאֻמת־צורות יסודית, המכניסה מקרה זה לתוך טפוס מֻרחב לאין־סוף של הרוחניות האנושית והמטפיסיקה בכלל: שמתוך היחסיות או ההגדרה ההדדית, שבה אנו מוצאים את המהות הגברית והנקבית, מתעלה המהות הראשונה למדרגת מֻחלט ונעשית מתוך־כך מושלת על היחסיות כֻלה, שהיא עצמה חלק ממנה. —

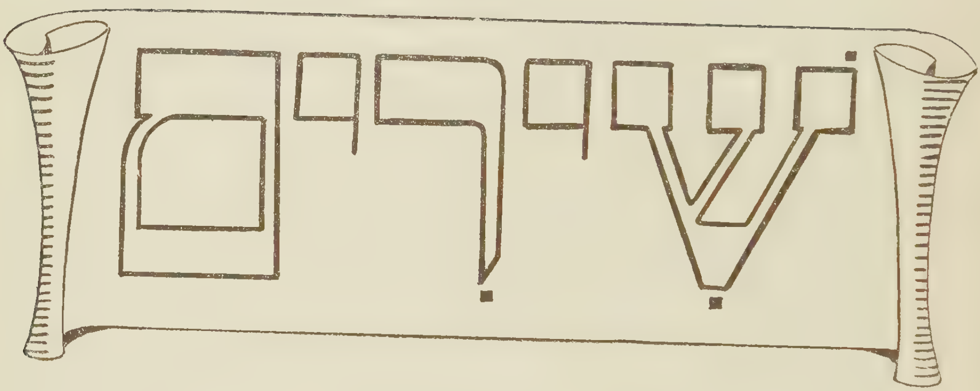
כבר רמזתי על זה למעלה, שהתחלטות כזאת, שצד אחד ביחס הדדי מתחלט על שלמותו הדו־צדדית, אינה מצטמצמת לרֹב באותו הצד בלבד, אלא שעוד יש מקום לחלוקי־דעות, שהאחת מטעימה צד זה כמֻחלט והשנית את הצד השני. התיחסותו המיֻחדת במינה של הרוח לתכני העולם מצֻינת בזה, שאפשר באיזה אֹפן לתפוס כל מֻחלט בתור יחסי, כלומר, מתוך יחסו לאיזה תֹכן אחר הקובע את מהותו, ושמהצד השני יכול כל יחסי להתנשא למעלה מיחסו לידי הויה לעצמה ולידי ההלֵט. וכך כובש לו, לפי־האמור, הפרינציפ הגברי, ואולם מעתה אף הפרינציפ הנקבי, עֹמדה מחוץ ליחסיות זו, שהיא לכאורה הנותנת את הטעם לשניהם — וזה כובשה לעצמו לא, כבסקירה הראשונה, מתוך אדישות לגבי ישותו של הגברי ולגבי יחסו לישות זו, אלא מתוך איזו נקֻדה חיובית שמעֵבר לסבך־ההבדלים האנושי, שנעוצות בו גם הגברות וגם הנקבות. ובשעה שהגבר עומד ממעל לנגודיות המינית רק בה־במדה, שהחֻקים האֹביקטיביים עצמם גבריים הם (מה שהוא למראית־עין מעשה־אלמות היסטורי, ואולם לעמקו של דבר הרי זה מֻתוֶה בראשית בתבנית הרוח הגברי), עומדת האשה מעבר לנגודיות זו, משום שהיא חיה באֹפן בלתי־אמצעי על ומתוך המעין, שממנו נובעים שני צדדי הנגוד. וכשם שהגבר מתעלה מתוך קשר היחס הזה ונעשה יותר מגברי, כך נעשית האשה יותר מנקבית, משום שהיא משמשת יסוד כולל, המקיף עצמותם והתהוותם של המינים, משום שהיא הָאֵם. וכשם שהַמֻחלט מתנשא שם לאֹביקטיבי ממעל למינים, שהוא גברי, כך גם כאן כיסודי ממעל למינים, שהוא נקבי. וכשם שהעשיה וההתהוות שם מֻתוֹת מראש את דרך השניות, שהאדם עולה בו למעלה מגדר עצמו ושהוא גברי מֻבהק, כך מֻתוֶה ההויה כאן דרך האחדות, שבו האדם כאלו יורד למטה מגדר עצמו, עד האפשרות חסרת־ההבדלים לכל ההתפתחֻיות שבעולם. בודאי אין הויה זו בת־בלי־צבע, אלא נקבית היא. אבל יסודה האחרון משתחרר מכל יחס,

המגי שממעל לטבע או המטפיסי במשמעותו הטהורה. צורתה המיחדת של החלטיות האשה משקיעתה לתוך אחדות ההויה, בעוד שהחלטיותו של הגבר מושכתו מן ההויה אל האידיאה. לפי הרגלה של מחשבתנו – אף שרק בקרוב או דרך־סמל היא מתיחסת אל הממשיות – על־כרחנו להניח תחת כל הקרוע, המטלטל והחד־צדדי יסוד של איזו אחדות שלוה, של אחדות, שבמהות הגבר הריהי כאלו נספגת מאותן צורות החיים וגלוייהם בני השניות והשנויים, ושבאשה היא ממשיכה את קיומה בתור עצמותה המרגשת של זו – וכאלו היתה האשה בכל אמהות חוזרת על אותו הפרוצס, שמתוך היסוד החבוי וחסר־ההבדלים הפריש והוציא את החד־צדדיות ואת הטלטול שליציר האינדיבידואלי.

ומעתה אפשר לאמר: יותר שהאשה בהקפה ובעמקה היא אשה במובן מחלט זה, פחות היא אשה במובן היחסי, היוצא מתוך השנוי בינה ובין הגבר. ויחס זה עצמו, שאינו מתבטא אלא בפרדוכס, חל גם על הגבר; משום שזהו טבע גברותו הספציפית, שהוא בונה על־גבי החיים הסביקטיביים השטוחים כביכול עליה של עולם אביקטיבי וחקי, שכשמשקיפים מגבהו הרי כל אותה ההבדליות הגברית־נקבית אינה אלא מקרה לפי הפרינציפ, לפיכך הוא נעשה פחות גבר (במובנה של זו היחסיות המינית) באותה המדה עצמה שהוא גבר במובנה של אותה הפעלה המכונת להשגת המחלט והמיחדת כלה לגברות. בעמק יחודו של כל מין ומין חיה אחת ממשמעיותיו של ה„כללי״: הכללי בתור מפשט, שמקומו מאחורי הפרטים – והכללי בתור אחדות בעצם, שמקומה לפני הפרטים. אין אני נוטה כלל וכלל לכלא את החיים ומלואם בתוך מין שיטה סימטרית. אבל כשאנו שואפים לתמונתה של הממשות החיה ורוצים להשיג תחלה את המבנה האנטומי בשבילה (כי השלדים יש להם אותה הסימטריה הקבועה ועומדת והפרוצסים הפיסיולוגיים הם המכניסים אותם לתוך חליפותיהם של החיים המסבכים לאין־סוף ואינם נתנים עוד להתפס ולהקבע בשום הקבלה פשוטה שבעולם) – אז אנו רואים את יחס המינים, שעל־ידו הם קובעים את תכונותיהם אחד בחברו, מקף מהלט כפול זה: מהעבר האחד עומד הגברי בתור מחלט, שהוא יותר מגברי, והוא הוא האביקטיביות, זה הגבה נותן־החקים למעלה מכל סביקטיביות ונגודיות, שמשיגים אותו במחיר השניות – ומהעבר השני הנקבות בתור מחלט, הנושא את אחדותה של המהות האנושית כלפני קריעתה לסביקט ואביקט בחבה של שלמות עצמית, שלוה.

תרגם צ. דיזנדרוק.

היא היא בטויה ההיסטורי של שלמות המהות הזאת, הממששת יסוד עמק וכללי לכל מצביה הפסיכולוגיים הבודדים. אותו הגמר־בתוך־עצמן האחדותי — וכמובן אין זה אלא בטוי שהחלט לפי הטפוסים האידיאליים — גורם שהנשים עניות בהיסטוריה מן הגברים. שהרי היסטוריה, שלעולם הריהי היסטוריה של התהוות, של שנויים בעצם, של התפתחות, אפשר לה להעשות רק במקום שמהות מרכבת כוללת בתוכה רבוי של יסודות עומדים ברשות עצמם בערך, דוחים זה את זה או מתפשרים זה עם זה, שאחד עולה על חברו או שכלם שואפים לסינתיזה עליונה. השניות הפנימית שבגבר היא העלה הראשונה לכך, שיש לו היסטוריה ושבכחו לעשות היסטוריה. מהותה של האשה האחדותית ביסודה יותר, על־כרחה היא גם יותר אי־היסטורית; עקר ההתפתחות, היוצא מתוך החכוכים שבין חלקי מהות שונים, אין לו שלטון בה באותה המדה; מה שמתגלה לא בלבד ב„בגרותה" של הנערה הקודמת לזו של הנער, אלא גם בעובדה — החיצונה למראית־העין — שאין המרחק בין פעלותיה של האשה בת הקולטורה המפתחת והמשכללת ובין פעלותיה במדרגות הפרימיטיביות דומה אף במקצת להבדל העצום שבמעשי הגברים באותן המדרגות. אחד העמקנים בחוקרי־שקספיר: הגברים אצל שקספיר יש להם היסטוריה, גדול מוסרי או התנונות מוסרית; הנשים אצלו פועלות וסובלות, אבל על־המעט תגדלנה או תתפתחנה (seldom are transformed). וזוהי צורת הקיום הגורמת לאותו היחס, המרגש בחביון הנפש והמביא לידי התרשמיות מפלאות, שיש בין מהות האשה ובין כלל ההויה: וכיציר אמני זה, שעם היותו חלק בשלמות העולם הוא עומד בכל־זאת מתוך שלמותו כמין יצור שכנגדה המקביל לה ורומז בזה על איזו מהות מטפיסית שאין בטוי לה, שהיא הבסיס לאותו השויון בצורה, כך היא בודאי גם צורת השלמות שלמהות הנקבית, שמפני־קדם העליפה את האשה בסימבוליקה קוסמית — כאלו היה לה, למעלה מכל הפרטים הממשיים, עוד יחס לשלמות כל הדברים וליסוד כל היסודות. בצדם של כל הענויים והזלזולים שנהגו בנשים מבצבץ ועולה מתוך כל התפתחות הקולטורה, והפרימיטיבית בכלל, הרגש, שעוד דבר־מה יש בהויתן חוץ ממה שהן נשים בלבד, כלומר, בריות מקבילות לגבר; ומובן, שמשום דבר־מה זה שבהן הריהן ממילא קרובות למלכיות הסתר, בתור סיבילות ומכשפות, בתור צנור לברכה או לקללה היוצאת מתוך חיק הדברים הנעלם, ושלפיכך עלינו להעריצן הערצת־מסתורין או להזהר מפני פגיעתן או לאוררן כרוחות רעות. כל אלה מעשי הגסות או דברי ההאלהה הפיוטית אין ביסודם איזו תכונה בודדת או איזו עשיה בודדת; אף־על־פי שכלן נובעות הן בלי־ספק מתוך מוטיב אחדותי עמק, בכל־זאת אין הצלחה בנסיון, לחשף בדרך היסטורית מוטיב שכזה שיהיה נודע בשמו המפרש. אדרבה, מקורו, כנראה, הוא בזה, שראו מהות שקועה כלה עמק בתוך הויתה חסרת־השנויים ומסגרת כלה בתוך עצמה — והרגישו בה, שיש לה קרבה יתרה או מין יחס של זהות להויה בכלל, יהי שמה איזה שיהיה: יסוד היסודות שבטבע,


שירים

I

כְּחֻלִּים שָׁמַיִם וְנוּגוֹת עֵינָיִךְ
וּנְגֹהוֹת־אַרְגָּמָן עוֹד טוֹוִים יְרִיעוֹת
עַל־פְּנֵי הָעוֹלָמוֹת הָרְחוֹקִים, הַיָּפִים — —
בֹּא אֱלֵי־חֵיקִי!

וּבְטֶרֶם יִתְקַמֵּט הַמֵּצַח הַלּוֹהֵט
וְלִבְּךָ עַל מָחָר יְהַרְהֵר —
כְּבשׁ רֹאשְׁךָ בֵּין שָׁדַי, בַּחוּרִי הַנּוּגֶה,
וּרְוֵה הַמַּרְגֵּעָה!

סְגֹר עַפְעַפֶּיךָ, בַּחוּרִי הַנּוּגֶה,
וְאֶשַּׁק עֵינַיִם סְגוּרוֹת,
עֵינַיִם חֲבִיבוֹת, שֶׁאֵינָן מַבִּיטוֹת
בָּעוֹלָם וּבְדַרְכּוֹ הָרָחוֹק — —

כְּחֻלִּים שָׁמַיִם וְנוּגוֹת עֵינָיִךְ
וּנְגֹהוֹת־אַרְגָּמָן לוֹהֲטִים,
נְגֹהוֹת־אַרְגָּמָן עוֹד טוֹוִים יְרִיעוֹת
עַל־פְּנֵי הָעוֹלָמוֹת הָרְחוֹקִים.

הִתְעוֹרֵר – וְאַבִּיט בְּרַק הַצִּמָּאוֹן הַגָּדוֹל,
שֶׁעָלָה בְעֵינֶיךָ.
אָז אֹמַר לָךְ: שׁוּר! הִנֵּה נִפְתְּחוּ עוֹרְקַי
וּמְקוֹרִי מְטַפְטֵף בְּחֶשְׁכַת־הַלַּיְלָה – –
לָמָּה־זֶּה יֹאבַד כְּטַלְלֵי־נֶשֶׁף
בִּדְמָמַת שָׂדוֹת?! – –

II

אֲנִי רוֹצָה לְהַרְכִּין שְׁמֵי־קְטִיפָה עֲמֻקִּים וּשְׁלֵוִים
בְּמֶתֶק־לֵילוֹתָם
מִתַּחַת לְגֵוְךָ הֶעָיֵף, יְגַע־הַטִּלְטוּלִים,
וּלְצֵלַע־שְׂמֹאלְךָ, מְקוֹם דְּפִיקַת־לִבְּךָ נִשְׁמַעַת
אֶשְׁכְּבָה נִכְנַעַת:
וִיהִי אָז לֵיל־חֶסֶד, לֵיל־עֵדֶן וְרַךְ כְּמוֹ־שַׂעֲרֵי
כּוֹכָבִים בְּעַרְפִלֵּי־קֹדֶשׁ תַּעֲלוּמוֹת יִלְחָשׁוּ
וְזִיוָם לֹא יֵרֵד;
וּתְגַפֵּף רַק רוּחַ חֲרִישִׁית שַׂעֲרוֹתַי הַפְּרוּעוֹת,
וְאָנֹכִי בִּימִינִי אֲלַטֵּף עֵינֶיךָ הַסְּגוּרוֹת,
פָּנֶיךָ הַקָּרִים שֶׁחָוְרוּ, נָפָלוּ — —

לַיְלָה, לֵיל־חֶסֶד.
גַּם עַרְפִלֵּי־קֹדֶשׁ בְּלֶכְתָּם נִקְפָּאִים,
כָּמוֹךָ לְאַחַר נְדוּדִים יִשְׁלָיוּ.
שְׁקֹט כָּכָה, שְׁקֹט!
אָנֹכִי לִשְׂמֹאלְךָ לִדְפִיקַת־לְבָבְךָ אַקְשִׁיבָה.
אוּלָם כִּי תַחֲלֹם מִדְבָּרִיּוֹת־זָהָב לוֹהֲטִים
מִתַּחַת רַגְלֶיךָ הַיְגֵעוֹת, וְעֵין מַיִם חַיִּים
תְּבַקֵּשׁ בַּצָּמָא —

IV

הַפְּרָחִים בַּמַּיִם, הַפְּסַנְתֵּר בַּזָּוִית
סְפוּג צְלִילִים־מַחֲשָׁבוֹת, כַּיָּם וְכִלְבָבִי
בְּרֶדֶת הָעֶרֶב.
יְרִיעוֹת־הַמֶּשִׁי מְרַטְטוֹת חֶרֶשׁ,
דִּמְדּוּמִים חַכְלִילִים מַגִּיהִים בַּחַלּוֹן,
וְכָכָה מַכְאִיבָה וּמְעַגְמָה נִשְׁמָתִי
אַדְמִימוּת הַזְּכוּכִית!
מַבְהִיקָה בַּת־עֵינִי בִּבְדֹלַח־דִּמְעָתָהּ,
וּבְזִכְרֵי שַׁבְרִירֵי־גְוָנִים מְנַתְּרִים...
יְרִיעוֹת־הַמֶּשִׁי מְרַטְטוֹת חֶרֶשׁ
וְנַפְשִׁי יוֹצְאת מִגֵּי־כִלְאָהּ. — —

...וְהָיָה כִּי־תֶחֱזֶה, בַּחוּרִי, בְּנוּדְךָ,
לֹא גֵזָה, אַךְ צָפָה בְּתְכֵלֶת הָעֶרֶב
סְנוּנִית קְדוֹשָׁה, שֶׁרֹאשָׁהּ הַקָּטָן
הִטְמִינָה מִתַּחַת לִכְנָפָהּ הָאַחַת —
זוּ נַפְשִׁי הַתּוֹעָה,
הַנָּעָה אַחֲרֶיךָ,
גּוֹאֲלָהּ הָרָחוֹק,
לְאוֹר הַדִּמְדּוּמִים. — —

III

יוֹם רַעֲנָן וּמְשַׁכֵּר, אַיֶּכָּה, הוֹי, יוֹמִי?
עוֹד גַּל־יֵינוֹתֶיךָ לֹא נִקְרַשׁ בְּחָזִי
וְתוֹסְסִים דָּמַי...
וְאֵי בְּחִיר־הָעֲלָמִים, הַגֵּא וְהַחוֹלֵם,
צוֹנֵחַ מִתְּרוֹנֵן אֶל חֵיקִי הַלּוֹהֵט
בְּהֹדוֹ הַמָּחוֹל?

רַק אֶזְכֹּר זֶה יוֹמִי הָרַעֲנָן – וּבְלִבִּי
גַּל־יַמִּים בָּא סוֹלֵד וְרוֹעֵשׁ –
וּבְשֶׁבַע כְּנָפַיִם נִשְׁמָתִי רוֹטֶטֶת,
וּלְכָל־הַמֶּרְחַקִּים הִיא צוֹפָה שׁוֹקֵקָה:
אַיֶּכָּה?

לְבַדִּי לְנַפְשִׁי...
אֶת־שְׂעָרִי הַזָּהָב הִפְקַרְתִּי לְרוּחַ הָעֶרֶב
שֶׁיָּבוֹא לְשַׂחֵק...
וּלְנֶגְדִּי שִׁוִּיתִי כּוֹס־מַיִם,
בַּמַּיִם – הַפְּרָחִים,
שֶׁעָנַד הָעֶלֶם בִּשְׂעָרֵי הַזָּהָב,
בְּעוֹדָם חֲכְלִילִים.

עֲנִיִּים

נִשְׁעָנִים אֶל הַקִּיר בִּדְמִי פְּרְוָרִים
עֲנִיִּים זְקֵנִים, שְׁקֵטִים וַעֲנָוִים,
וְאוֹר כָּאוֹר הַנּוֹפֵל מִכּוֹכָבִים
עַל פְּנֵיהֶם הַנִּשְׂגָּבִים וְהַקָּרִים.

כְּשׁוֹמְרֵי שַׁלְוַת־סָבִיב הֵם נִצָּבִים, –
וּכְנֹעַ עֶשְׂבֵי־קַיִץ עֲלֵי־כְרָים
רַק שְׂפָתָם תָּנַע, תְּפַךְ חֲצָאֵי־דְבָרִים
וּתְפִלָּה תַּעֲרֹךְ נֹכַח פְּנֵי־הֶעָבִים.

כְּפִרְחֵי־בָצִיר קְמֵלִים אֶצְבְּעוֹתָם
תַּצְהֵבְנָה. קוּפְאֵי־תַחְתָּם הֵם מְצַפִּים
לֹא אֶל נִדְבָתְךָ: מְחַכִּים הֵם לְמוֹתָם.

וְאַט רַד הַלָּיְלָה...

שִׁירְאִים עֲדִינִים וְרַכִּים עַל רֹאשִׁי – – —

כּוֹכָבִים מְרַמְּזִים עַל שְׁפוּנֵי־מַאֲוַיִּים

וְלֵילוֹת אֲחֵרִים —

כּוֹכָבִים רְחוֹקִים...

הַפְּסַנְתֵּר בַּזָּוִית סְפוּג צְלִילִים־מַחֲשָׁבוֹת

כַּיָּם וְכִלְבָבִי בְּרֶדֶת הַלָּיְלָה...

חֲרֵדָה וּנְכֵאָה דֹּם שָׁבָה נִשְׁמָתִי

מְלֵאָתִי־צְלִילִים אֶל־כִּלְאָהּ.

וַאֲנִי לֹא אֲשׁוֹרֵר בִּשְׂפָתַי – – —

יִגְאֶה הַיָּם,

יִגְאֶה לְבָבִי...

וְאָנֹכִי כֹּה נוּגָה לִי אֵשֵׁב בַּחֲשֵׁכַת טְרַקְלִינִי,

כֹּה שַׁחָה לַפְּסַנְתֵּר,

וְאָזְנִי דֹּם אַטֶּה:

מַה־יֶּהֱמֶה הַיָּם,

מַה־יֶּהְגֶּה הַפְּסַנְתֵּר

בְּרֶדֶת הַלָּיְלָה?

תֵּבֵל הַמַּלְכָּה

לְאוֹר־כּוֹכָבִים אֶטְהַר מִכָּל תִּפְלָה,
וְעֵת רְקִיעַ־לֵיל עַל רֹאשִׁי תִּקְרָה –
הַתֵּבֵל, זוּ כִּמְעָרָה שְׁחוֹרַת־נִקְרָה
לְנַפְשִׁי יוֹמָם, תָּקֵר לִי אוֹר נִפְלָא.

כְּמַלְכָּה בִּצְנִיף־תְּכֵלֶת בָּדָד תִּיף־לָהּ,
וּכְמִי שֶׁאוֹצָר לוֹ עַל־דַּרְכּוֹ נִקְרָה
תֵּרְתַע נַפְשִׁי, קְרִיאוֹת־אֲשֶׁר תִּקְרָא –
וְנִמְשְׁכָה אֵלֶיהָ מִגֵּיא־שִׁפְלָה.

וּרְחוֹקָה תֵּבֵל כֹּה וּגְבוֹהָה, גְּבוֹהָה!
גְּאִיוֹנַת־מַלְכוּת תְּצִיץ בִּי מֵאַרְבָּהּ,
וְדַבֵּר לֹא־יוּבַן שָׁר בָּהּ, דּוֹמֵם שָׁר בָּהּ...

לְקוֹל הַשִּׁיר יִמָּשֵׁךְ אֶל־תּוֹךְ זְרֹעָהּ
כָּל־יֵשׁ, אַךְ הִיא, כְּמוֹ תָבוֹז לַחֲלוֹמָם,
בְּלִי־הֶרֶף תִּשְׂגֶּה, תִּרְחַק אַף תְּרוֹמָם.

יֵשׁ נִדְמֶה לִי, כִּי שְׁלָחוּ מֵעֲרָבוֹת,
כִּי קְדוֹשֵׁי־עֶלְיוֹן הֵם בִּבְלוֹיֵי־סְחָבוֹת
בְּנֵי־בְּדֵדָה שֶׁהִתְעַמְּקוּ בְּסַרְעַפִּים.

כְּלַוּוֹת אֶת־הַדּוֹד צֵל נַעֲרָה מֵתָה,
וְחָבֵר לִי בָּעִיר וּבְדִמְמַת פַּרְוָר,
לְעֵין שֶׁמֶשׁ־אֵשׁ וּלְאוֹר־יָרֵחַ חֲוַרְוָר:
„כֹּל הָיָה פַּעַם, הַכֹּל כְּבָר הָרְאֵיתָ!"

הֲדֵי־עָבָר

קוֹל־תָּמִיד יְלַוֵּנִי,
כְּלַוּוֹת אֶת־הַדּוֹד צֵל נַעֲרָה מֵתָה,
וְחָבֵר לִי בָּעִיר וּבִדְמְמַת פַּרְוָר,
לְעֵין שֶׁמֶשׁ־אֵשׁ וּלְאוֹר־יָרֵחַ חֲוַרְוַר:
„כֹּל הָיָה פַּעַם, הַכֹּל כְּבָר הָרְאֵיתָ!"

בְּכָרִים רַבֵּי־שֶׁקֶט
כִּי אֶתַּע – יֵשׁ עֵץ יָתוֹם יַחֲסֹם שְׁבִילִי,
וּפִתְאֹם וְצַמַּרְתּוֹ כְּבָר מְשִׂיחָה:
לֹא אֶזְכֹּר אֵיפֹה – וְאוּלָם רְאִיתִיךָ...
בְּעוֹלָם אַחֵר לַנְתָּ כְּבָר בְּצִלִּי".

וְשׁוֹאֵל חַרְגֹּל־שָׂדַי
בְּקַדְרוּת עַרְבֵי־קַיִץ מִלֶּב־קָמָה:
„הֲתִזְכֹּר עוֹד? הֲתִזְכֹּר, אָח וּמוֹדָע?
בְּאֶרֶץ־קְדוּמִים, אֵין עֲרוֹךְ לְהוֹדָה,
אָמַרְנוּ שִׁיר גַּם שְׁנֵינוּ, שִׁיר־נְשָׁמָה".

קוֹל־תָּמִיד יְלַוֵּנִי,

וְגַעְגּוּעִים יִתְקְפוּךָ.

וְהִתְכַּוֵּץ לַהַב־אֶשְׁךָ,
כְּמוֹ אֶל־עַצְמוֹ דֹּם יִתְכַּנָּס,
כְּמוֹ לְעַצְמוֹ יַחְפֹּץ לָאִיר,
וְחָלַמְתָּ אָז, הַפַּנָּס!

נָגְהֵי־בֹקֶר הִנְּךָ חוֹלֵם –
וְהַלַּיִל הַמְשַׁעְמֵם סְבִיבְךָ.
נַחֲרַת־שׁוֹמֵר, נִבְחַת־כְּלָבִים –
מָה אֲבֵלָה הִיא הַנִּבְחָה!

אוּלָם שָׁוְא הוּא, שָׁוְא חֲלוֹמְךָ:
בֹּקֶר בָּא – וְאַתָּה תִדְעַךְ...
רַק עִם־לַיְלָה תָּשׁוּב לָאוֹר,
פַּנָּס בּוֹדֵד, פַּנָּס נִדָּח!

הַפַּנָּס

דּוּמָם תְּאֻבַּל בִּקְצֵה סִמְטָה,
לַיְלָה לַיְלָה נוֹגַהּ תִּבְעַר.
הַכֹּל תִּשְׁמַע, תִּרְאֶה הַכֹּל,
פַּנָּס בּוֹדֵד, פַּנָּס חִוֵּר!

תִּרְאֶה נַעֲרָה מוֹכְרָה בְּשָׂרָהּ,
שְׁכֵחַת־אֵל וּשְׁכֵחַת־אַהֲבָה,
וּזְמָן רַב בְּמַבַּט־חֶמְלָה,
מַבַּט־אָב, אַתָּה מְלַוֶּה.

תִּשְׁמַע דְּמָמָה, כִּי תִתְלוֹנֵן
עַל כִּי הֵבִישׁ יוֹם אֶת שִׁבְרָהּ,
רִמְזֵי־כוֹכָב סְתוּמִים תִּפְתֹּר,
רִמְזֵי־יָגוֹן, יְגוֹן כָּל־נִבְרָא.

וּמִפַּעֲמֵי הֵלֶךְ עָיֵף
אָז וְנֶחְפָּז אֶל הַמְּנוּחָה
תָּצוּד עֹצֶב עֲמַל־יוֹמוֹ –

רַחֲמִים

בַּחֲצוֹת־לֵיל יָצְאָה נַפְשִׁי וַתִּתְיַצֵּב בִּרְעָדָה
בִּרְחוֹב אִלֵּם וְאָפֵל שֶׁבְּקַצְוֵי הַכְּרַךְ,
וּכְאָחוֹת מַפִּילָה אֶת תְּחִנָּתָהּ בְּעַד אָח
אֶל שְׁמֵי־אֵלֶם רְחוֹקִים נָשֹׂא נָשְׂאָה אֶת יָדָהּ.

יָצְקָה לַחַשׁ רַב לַחַשׁ, בִּקְשָׁה בַעֲדִי וַתַּעְתִּיר:
„אַל תְּדִינוּ אֶת אָחִי, יַעַן הוּא אֵינוֹ הוּא.
לְגוֹרָלוֹ וְכֹל בָּא־לוֹ בְּכוּ אַף־אַתֶּם וּבְכוּ!
אַסִּיר, אַסִּיר הוּא אָחִי – וְאֶת כְּבָלָיו מִי יַתִּיר?

חוֹלֶה, חוֹלֶה הוּא אָחִי – וְאֵי רְפֻאוֹת לְפִצְעוֹ?
יוֹמָם יִשְׁאַף צֵל־נֶשֶׁף, לַיְלָה יִתְאַו לְיוֹם.
יֵבְךְּ וְיִשְׂחַק גַּם־יַחַד – וּכְבָר אֵין בּוֹ מְתֹם,
יִירָא מָוֶת וִיבַקְשׁוֹ – וּמַה־יִּהְיֶה בְקִצּוֹ?"

הָרַץ לָשׁוֹן לְנַפְשִׁי כֶּלֶב נוֹדֵד מֻזֵּה־רָעָב.
חַלּוֹן כָּבוּי בָּהּ נָעַץ עַיִן דּוֹמִיָּה וּדְוָי.
נַפְשִׁי רִחֲמָה גַם־שְׁנֵיהֶם – וּבְהִתְפַּלֵּל עָלַי
חִנְּנָה קוֹלָהּ גַּם־בַּעֲדָם וּבְעַד עוֹלָם וּנְכָאָיו...

דִמְדוּמִים

שָׁהֹה יִשְׁהוּ דִמְדוּמֵי־הָעֶרֶב,
גַּם בְּגָוְעָם הֵם גֹּוְעִים וְלֹא־גֹוְעִים.
עֵינָם – תְּלוּנָה דוֹמֶמֶת: אֶת־עֶלְבּוֹן
שֶׁמֶשׁ מֵתָה הֵם תּוֹבְעִים...

חֲלַל־תֵּבֵל יְמַלְּאוּ אֲנָחָה
כְּאַנְחַת־עוּגָב. אַט בּוֹקְעִים וְעוֹלִים
קִינַת־צִפּוֹר, תַּאֲנִיַּת־צְפַרְדֵּעַ
עִם וִדּוּיֵי־חַרְגֹּלִים...

אַךְ יָדַעְתִּי דִמְדוּמִים אֲחֵרִים,
אֲשֶׁר מֵתוּ בְּטֶרֶם נוֹלָדוּ:
הֵם דִמְדוּמֵי־הַלֵּב שֶׁלֹּא נִגְלוּ –
וְכַאֲשֶׁר אָבְדוּ אָבָדוּ.

כִּמְעוּף־רֶגַע הֵם רַב־הַנִּפְלָאוֹת
וְכִצְלִיל מָלֵא גִיל וּמַכְאוֹבִים.
וּמִי יַגִּיד, אֶל־מָה הֵמָּה רוֹמְזִים,
עֶלְבּוֹן־מִי הֵמָּה תוֹבְעִים?

זְמָן רַב צָלַל, עַד בַּדְּמָמָה
נָפַל חָלָל.
זְמָן רַב שָׁמַע
לְבִּי כְרוּזוֹ, כְּרוּז שְׁתַּים־עֶשְׂרֵה...

נוֹקְטוּרְנָה

קוֹל בָּאֹפֶל – מַה־זֶּה נִהְיָה?
חָרַד שָׁעוֹן, פִּתְאֹם שָׁבַר
לֵב־דּוּמִיָּה –
וְשִׁיר דִּבֵּר:
אַחַת, שְׁתַּיִם, עַד שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה...

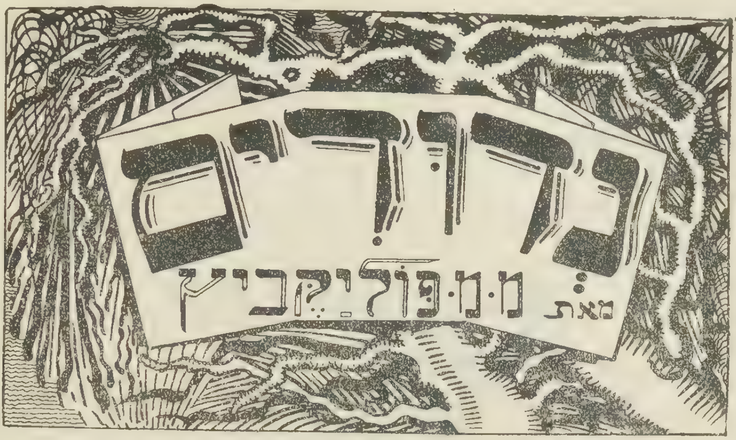
סָפַר מֵתָיו, שְׁעוֹת יוֹם עָבַר,
צָר בִּצְלִילִים כְּאֵב יוֹם כֻּלּוֹ.
מֵתִים קָבַר
קוֹל צִלְצוּלוֹ:
אַחַת, שְׁתַּיִם, עַד שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה...

חָשַׁב רָמוּת חֶשְׁבּוֹן־אֵימוֹת,
חֶשְׁבּוֹן נַפְשׁוֹ הָעֲגוּמָה.
שִׁירַת יוֹם מֵת
שָׁר עַד־תֻּמָּה:
אַחַת, שְׁתַּיִם, עַד שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה...

צְלִיל־הַסּוֹף, נְחֹשֶׁת־קָלָל,

וּצְחִיחֵי־סָלַע?... אוֹ יֵשׁ אֲשֶׁר מָשְׁכָה אוֹתְךָ לִפְעָמִים, עֲיֵפָה וַחֲדֵלַת־אוֹן, אֶל אַבְנֵי־הֶחָצָץ הַחַדּוֹת, בָּהֶן נִגְפוּ רַגְלֶיךָ, וַתִּלְחַשׁ־לְךָ חֶרֶשׁ עַל־אָזְנְךָ, כִּי תִשְׂרֹט בָּהֶן בְּלִבְּךָ הֶעָלוּב שָׂרֶטֶת־יֵאוּשׁ עַד־זוֹב דָּמְךָ הָרוֹתֵחַ?... וּבְפָגְשְׁךָ בְּדַרְכְּךָ מְעָרוֹת וּנְקִיקֵי־הָרִים, הַאִם לֹא פִתְּתָה אוֹתְךָ תִקְוָתְךָ לִפְעָמִים לָבוֹא בָהֶם וּלְהֵחָבֵא שָׁם מִפְּנֵי אוֹר־הַשֶּׁמֶשׁ, לְהֵחָבֵא עָמֹק עָמֹק וְלָנֶצַח? וְכִי עָבַרְתָּ עַל־פְּנֵי יַמִּים זוֹעֲפִים, בַּהֲדוֹף סַעַר אֶת־גַּלֵּיהֶם, הַאִם לֹא נִרְאֲתָה לְךָ תִקְוָתְךָ קְטַנָּה כֹּה, בְּזוּיָה־שְׁבוּיָה כֹּה, רַכָּה וְרָפָה כָּמוֹךָ אָתָּה, כְּכָל־מַה־שֶּׁגָּדְלָה, שַׁעֲשֻׁעָה וּפִנְקָהּ נַפְשְׁךָ הָעוֹרֶגֶת?... וּבְהִתְיַצֵּב עַל־דַּרְכְּךָ הָאוֹיֵב הָאַדִּיר, הַמָּוֶת, זֶה הַשּׂוֹחֵק וְהַלּוֹעֵג לְכָל־שַׁחַר וּלְכָל־תִּקְוָה, הֲיָכֹל יָכְלָה תִקְוָתְךָ הַגְּדוֹלָה לְהִתְרוֹמֵם אָז מֵעַל לְגוֹרָלְךָ, מֵעַל לְעַרְבְּךָ וּצְלָלָיו, לִגְאֹל מִבֵּין צִפָּרְנֵי הַטּוֹרֵף אֶת־נַפְשְׁךָ הַמְפַרְפֶּרֶת, לִפְנוֹת לוֹ עֹרֶף וְלִגְדֹּר בְּעַד הֵד שְׂחוֹקוֹ הַנּוֹרָא?... הָהּ, נוֹדֵד! אֵיזֶה נִיצוֹץ־פֶּלֶא, נִיצוֹץ־קְדוּמִים נִשְׁקָף לָנוּ מֵעֵינֶיךָ, אֵיזֶה רָז עָמֹק וְנִצְחִי רוֹמֵז לָנוּ מַבָּטְךָ, אֵיזֶה דְרוֹר פֶּרֶא, מִתְפָּרֵץ וְעוֹבֵר כָּל־גָּדֵר וְכָל־גְּבוּל, מִתְפַּתֵּל, יַחַד עִם־דְּאָגָה רַבַּת־הָאַחֲרָיוּת, בֵּין קִמְטֵי מִצְחֶךָ... הִנְּךָ אוֹהֵב אֶת־הַדְּרָכִים הָאֲרֻכִּים הַהוֹלְכִים אֶל־מֶרְחֲבֵי אֵין־הַסּוֹף, הִנְּךָ נוֹדֵד בָּהֶם וְתִקְוַת־סֵתֶר אַדִּירָה שׁוֹכֶנֶת בְּלִבְּךָ, מְקַנֶּנֶת בְּנַפְשְׁךָ, תִּקְוַת חוֹף־נוֹף אַחֲרוֹן – הַגִּידָה לָנוּ, מַה־מְּסַפְּרִים לְךָ מֶרְחַקִּים, מַה־לּוֹחֲשִׁים, מַה־פּוֹתְרִים הֵם לָךְ?...

נוֹדֵד, נוֹדֵד! מַדּוּעַ הִנְּךָ עוֹבֵר מֵעָלֵינוּ? מַדּוּעַ אֵינְךָ עוֹמֵד, אֵינְךָ עוֹנֶה, אֵינְךָ מוֹרֶה? שִׁמְעָה, הֲלֹא גַם־אֲנַחְנוּ אוֹהֲבִים



א

בַּדָּרֶךְ

נַעֵר אֶת־הָאָבָק מֵעַל רַגְלֶיךָ, הַנּוֹדֵד, שֵׁב עִמָּנוּ בַּצֵּל, אֶת־לַחְמֵנוּ אֱכֹל וּמִמֵּימֵינוּ שְׁתֵה.

וְסַפֵּר לָנוּ אֶת־כָּל־הַקּוֹרוֹת אוֹתְךָ עַל־דַּרְכֵי נְדוּדֶיךָ. מָה הוֹרָה בְנַפְשְׁךָ כָּל־שַׁחַר, וּמַה מֵּת בָּהּ, מָה אָבַד לָהּ, מֶה עָקַב אוֹתָהּ עִם כָּל־שְׁקִיעָה. — הֶהָיְה הָיְתָה לְךָ תִּקְוַת־זֹהַר אַחַת וְנַפְשְׁךָ צְמֵאַת־הַנְּגֹהוֹת עָטְפָה אוֹתָהּ בְּזַהֲרוּרֵי אַרְגְּמַן־הַשַּׁחַר, טָבְלָה אוֹתָהּ בְּזַרְזִיפֵי טַלּוֹ, צְלוּל־הַגְּוָנִים, בְּדַם הַשְּׁקִיעָה הַלּוֹהֶטֶת בְּאֵשׁ חֲלוֹם־קְדוּמִים, טִפְּחָה אוֹתָהּ עִם נִצָּנֵי־אָבִיב מְלַבְלְבִים, תַּחַת קַרְנֵי סַהַר כְּחָלוֹת־כָּסֶף? הֶהָיְה הָיְתָה תִקְוָתְךָ תְּמִימָה כֹּה, בָּרָה וְעַזָּה כֹּה, כִּי שׁוֹקְטָה וּבוֹטְחָה עָבְרָה עַל־פְּנֵי כְאֵב וָעֹנִי וַתַּעֲלֹז לִקְרַאת בְּרָקִים פּוֹלְחִים לֵילוֹת־סוּפָה שְׁחוֹרִים, לִקְרַאת פֶּרַח עֲרִירִי, אֲשֶׁר שָׁכַח הָאָבִיב עַל־פְּנֵי דֶרֶךְ־שְׁמָמָה בֵּין קוֹצִים

נוֹדֵד, הַגֵּד לָנוּ, אֵיךְ וְעַל־מָה תַּחֲזִיק מַעֲמָד בְּרִגְעֵי הַתּוּגָה הַגְּדוֹלָה, בְּרִגְעֵי שְׁקִיעַת הַנֶּפֶשׁ וְדִכְדּוּכָהּ. וְעֵת לֵיל־חֲשֵׁכָה יְכַס אֶת־הַכֹּל בְּלִבְּךָ, עֵת כּוֹכָבֶיךָ כָּבִים וֵאלֹהֶיךָ שׁוֹקֵעַ וְיוֹרֵד וָדַל וְאַתָּה לֹא תַכִּירֵהוּ עוֹד, לֹא תַאֲמִין בּוֹ עוֹד – הָהּ, אֵיפֹה תַסְתִּיר אָז אֶת־נַפְשְׁךָ, הַנּוֹדֵד, נֶפֶשׁ שְׁכוּלַת־אֱלֹהִים, עֲקָרָה וּמְיַלֶּלֶת?...

אֲבָל הַנּוֹדֵד כְּבָר הִרְחִיק לָלֶכֶת. אֵין זֹאת כִּי אָץ לְדַרְכּוֹ, כְּאִלּוּ בַפַּעַם הָרִאשׁוֹנָה בְּחַיָּיו קִדֵּם אֶת־פְּנֵי הַשֶּׁמֶשׁ, אֲשֶׁר דָּרְכָה עַל־קְצוֹת הַמִּזְרָח הַיּוֹקֵד.

שָׁם, בַּמָּקוֹם יָשַׁבְנוּ אֲנַחְנוּ, עוֹד גָּבַר הַלַּיְלָה עִם שְׁמֵי־צְלָלָיו וְזָהֳרֵי־כוֹכָבָיו. וְאֶחָד מֵאִתָּנוּ אָמַר וְקוֹלוֹ כְּקוֹל־אוֹב:

– הוּא יָרֵא הָיָה לַעֲמֹד, לִשְׁמֹעַ, לַעֲנוֹת, פֶּן יִפֹּל גַּם לוֹ חֶבֶל בְּגוֹרָלֵנוּ...

שָׁתַק רֶגַע וְהוֹסִיף:

– כִּי הֲלֹא כָמוֹנוּ כָמוֹהוּ... כָּמוֹנוּ כָמוֹהוּ...

וַיִּהְיוּ לָנוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה נוֹרָאִים וְקָרִים כָּאֱמֶת. הֲלֹא אֲנַחְנוּ חָפַצְנוּ לְהַאֲמִין, כִּי יֵשׁ אֹשֶׁר, כִּי יֵשׁ חָלוֹם וְתִקְוָה רַבָּה יֵשׁ, וְזֶה לֹא בְנַפְשֵׁנוּ אָנוּ – בְּנֶפֶשׁ הַנּוֹדֵד הַזָּר...

ב

עַל הַסַּדָּן

הַבַּרְזֶל רַךְ כֻּלּוֹ וְאָדֹם כְּגַחֶלֶת לוֹהֶטֶת. הַנַּפָּח שָׁר שִׁיר נוּגֶה וּכְפַעַם־בְּפַעַם נָגַב בִּקְצֵה סִינָרוֹ הַכָּחֹל אוֹ בִזְרוֹעוֹ הָאַמִּיצָה,

אֶת־הַדֶּרֶךְ הָאֲרֻכָּה, הַבּוֹדֵדָה, הַקּוֹסֶמֶת וּפוֹדָה וּמוֹשְׁכָה אֶל־הַנֵּצַח... הֲלֹא גַּם אֲנַחְנוּ אַחֶיךָ אָנוּ, כָּמוֹךָ נוֹדְדִים שְׁכוּלֵי־מַרְגֵּעַ וְאוֹהֲבִים אֲנַחְנוּ אֶת־הַדֶּרֶךְ כֶּאֱהֹב אִישׁ אֶת־מוֹלַדְתּוֹ, אֶת־עֶרֶשׂ־יַלְדוּתוֹ, אֶת־בֵּית־אָבִיו. הֲלֹא גַּם לָנוּ הִיא שָׁרָה אֶת־שִׁירֶיהָ עִם לֵילוֹת־סַהַר, שִׁירֵי גַעְגּוּעִים וַחֲלוֹמוֹת־נְצָחִים. הֲלֹא גַּם לָנוּ סִפְּרָה אֶת־אַגָּדוֹת־הַפֶּלֶא שֶׁלָּהּ, אַגָּדוֹת גִּבּוֹרֶיהָ וַחֲכָמֶיהָ מִימֵי־קֶדֶם, אֲשֶׁר כָּל־יְמֵיהֶם תָּעוּ בָהּ, בִּקְשׁוּ בָהּ אֶת־אֱלֹהֵיהֶם וְאֶת־אֲמִתָּם. אֶת־אֲבָנֶיהָ שָׂמוּ לִמְרַאֲשׁוֹתָם, עַנְפֵי עֵצֶיהָ הָיוּ לָהֶם לְגַג סוֹכֵךְ וּמֶרְחַקֶּהָ הַכָּחֹל חָדַר אֶל־נַפְשָׁם, צָרַר בִּכְנָפָיו הַשְּׁקוּפוֹת אֶת־אַנְחָתָם־תִּקְוָתָם הָאַחֲרוֹנָה... הֲלֹא גַּם בְּאָזְנֵינוּ הִתְאוֹנְנָה עִם דִּמְדּוּמֵי־עֶרֶב עֲגוּמִים, כִּי עֲרִירִיָּה וַעֲזוּבָה נִשְׁאֲרָה עַתָּה, כִּי חָדְלוּ עוֹבְרֵי־אֹרַח קְדוּמִים וְנֶפֶשׁ בְּנֵי־הָאָדָם שָׁכְחָה אֶת־גַּעְגּוּעֵי־הַנֵּצַח שֶׁלָּהּ, כִּי אֶת־הָרָחוֹק לֹא יָבִינוּ עוֹד, אֵלָיו לֹא יִשְׁאֲפוּ וְחוֹפֵי הָאַגָּדוֹת נֶעֶלְמוּ מֵעֵינֵי־רוּחָם... וַאֲנַחְנוּ, בּוֹדְדִים וַעֲזוּבִים כָּמוֹהָ, שָׁמַרְנוּ לָהּ אֶת־אֱמוּנָתֵנוּ וְלֹא בָגַדְנוּ בָהּ בִּימֵי עָנְיָהּ, אָהַבְנוּ אֶת־הַמֶּרְחָק, כָּמַהְנוּ אֶל אֵין־הַסּוֹף, עָרַגְנוּ אֶל הָרָחוֹק־הָרָחוֹק וְכָל־יָמֵינוּ תָּעִינוּ, בִּקַּשְׁנוּ...

נוֹדֵד, רַק כְּהֶרֶף־עַיִן עָמַדְנוּ בְּדַרְכֵּנוּ וַנַּחְפֹּץ לִמְצֹא אֶת־פִּתְרוֹן נְדוּדֵי־הַנֵּצַח, וְשֶׁפֶק שָׁחוֹר וְזָר הִתְגַּנֵּב אֶל־נַפְשֵׁנוּ, וּפַחַד תְּהוֹמוֹת חֲשֵׁכָה וְתֹהוּ רִטֵּט בְּלִבֵּנוּ, וְהַנֵּצַח – הָהּ הוֹהּ! – הִתְפּוֹרֵר לְשָׁנִים, לְיָמִים, לִרְגָעִים... מֵאָז כָּהֲתָה רוּחֵנוּ וְדָעֲכָה נַפְשֵׁנוּ וְחֵפֶץ אַדִּיר וְאָיֹם, חֵשֶׁק הָאֶפֶס הַגָּדוֹל, לֹא יַרְפֵּנוּ עוֹד, וּבְאֵין מַטָּרָה לְנֶגֶד עֵינֵינוּ וּבְאֵין תִּקְוָה בְּלִבֵּנוּ תּוֹעִים אֲנַחְנוּ בִּנְתִיבוֹת הַחַיִּים...

עָבְרוּ רְגָעִים אֲחָדִים. הַבַּרְזֶל הִתְקָרֵר. הַפַּטִּישׁ צָנַח מִיַּד הַנַּפָּח וַיִּפֹּל לָאָרֶץ. הָאִישׁ הִפְנָה אֶת־עֵינָיו מֵהַחַלּוֹן, לָקַח אֶת־הַבַּרְזֶל הַקַּר וַיַּחְפֹּץ לְהַנִּיחֵהוּ אֶל מְקוֹם הַכֵּלִים. הוּא יָדַע, כִּי עָלְתָה בְיָדוֹ לָתֵת לוֹ אֶת־הַצּוּרָה הַנְּכוֹנָה, יָדַע – לֹא מֵאֲשֶׁר הִסְתַּכֵּל בּוֹ, בְּחָנָהוּ בְּעֵין־אָמָן, כִּי אִם מֵאֱמוּנָתוֹ הַגְּדוֹלָה בְעַצְמוֹ בְּכֹחַ־יָדָיו, אֲשֶׁר לֹא כִחֲשָׁה לוֹ מֵעוֹלָם, מֵאֱמוּנָתוֹ בָזֶה, שֶׁבְּנֵי־אָדָם קוֹרְאִים לוֹ מַזָּל... אֲבָל אֵיזֶה כֹחַ פְּנִימִי, סָתוּם וָזָר, הִכְרִיחוֹ הַפַּעַם לְהַבִּיט בִּמְלַאכְתּוֹ בְטֶרֶם יַנִּיחֶנָּה. הוּא הֵעִיף אֶת־עֵינוֹ בָהּ וּפִתְאֹם כְּאִלּוּ נִרְאָה לוֹ, כִּי אֵיזֶה דָבָר חָסֵר בָּהּ, אֵיזֶה דָבָר גָּדוֹל, עִקָּרִי וְתָכְנִי... הַרְגָּשָׁה שֶׁל מֹרַת־רוּחַ, שֶׁל מִכְשׁוֹל־פִּתְאֹם, אֲשֶׁר עָמַד לוֹ בְדֶרֶךְ אָשְׁרוֹ, הִתְעוֹרְרָה בְלִבּוֹ, בְּהִוָּכְחוֹ לָאַחֲרוֹנָה, אַחֲרֵי בְחִינָה רַבָּה, כִּי יָצְאָה מִיָּדוֹ לֹא הַצּוּרָה הַהִיא, אֲשֶׁר הָגָה בְלִבּוֹ, כִּי אִם תַּבְנִית בִּלְתִּי מְעֻבָּדָה וּמְתֹאָרָה, כִּי אִם אֵיזֶה גֹּלֶם רֵיק, אֲשֶׁר רָקְעָה יָדוֹ וַעֲשָׂתָה בְלִי כָל־מַחֲשָׁבָה תְחִלָּה בַּמַּתֶּכֶת. נִרְגָּשׁ וְסוֹעֵר לָקַח אֶת־הַבַּרְזֶל וַיַּנִּיחֵהוּ שׁוּב עַל־הַסַּדָּן. שׁוּב הִתִּיכָה אֵשׁ לוֹהֶטֶת אֶת־הַבַּרְזֶל הַנִּקְפָּא, שׁוּב הוֹרִידָה יָד אַמִּיצָה אֶת־מַהֲלֻמוֹתֶיהָ עָלָיו, אֶפֶס כִּי כְבָר חָסְרָה זֹה הָאֱמוּנָה וְזֹה הַבִּטְחָה שֶׁמִּלְּפָנִים, וְתַחְתֶּיהָ בָּאָה הִתְעוֹרְרוּת יְתֵרָה שֶׁל עֲצָבִים גְּרוּיִם, הִשְׁתַּפְּכוּת שֶׁל סוּפָה פְּנִימִית וּבִרְקֵי־חֶשֶׁד אֶל־הַיָּד הַהוֹלֶמֶת. וַיְהִי כְּכַלּוֹתוֹ – וְלֹא נָשָׂא עוֹד אֶת־עֵינָיו אֶל־הַחַלּוֹן, כְּיָרֵא לְהַבִּיט אֶל־הַתְּכֵלֶת הַזַּכָּה, אֲשֶׁר רָמְזָה לוֹ מִשָּׁם; בְּקֹצֶר־רוּחַ חִכָּה אֶל הִתְקָרֵר הַבַּרְזֶל, וַיְמַהֵר וַיִּקָּחֵהוּ מֵעַל הַסַּדָּן וַיִּתֵּן בּוֹ עַיִן בּוֹחֶנֶת, וּפַחַד טָמִיר הִתְגַּנֵּב

מְפִשֶּׁלֶת־הַשִּׁרְווּל, אֶת טִפּוֹת־הַזֵּעָה, שֶׁגָּלְשׁוּ לוֹ מִמִּצְחוֹ עַל פָּנָיו הַיּוֹקְדִים, הָלַם בְּפַטִּישׁוֹ עַל־פְּנֵי הַבַּרְזֶל הָרַךְ, שִׁנָּה וְשִׁכְלֵל אֶת־הַצּוּרָה אֲשֶׁר הָגָה בְּלִבּוֹ.

בְּעַד הַחַלּוֹן חָדַר פִּתְאֹם קַו־אוֹר־זָהָב, אֲשֶׁר נוֹלַד זֶה־עַתָּה בַּחֲלַל־הָעוֹלָם, רִטֵּט וְשָׂחַק בֵּין רִבְבוֹת עַפְרוֹת־הָאָבָק, הַמְעוֹפְפוֹת בַּאֲוִיר־הַחֶדֶר, בִּשֵּׂר לַצְּלָלִים, אֲשֶׁר הִתְעָרוּ פֹּה זֶה יָמִים וָחֳדָשִׁים, אֶת בּוֹא שֶׁמֶשׁ־הָאָבִיב, צָנַח עַל יָדוֹ הַנְּטוּיָה שֶׁל הַנַּפָּח, נִתְקַל בַּסַּדָּן וַיִּשְׂתָּרַע יָשָׁר עַל־הָרִצְפָּה. הַנַּפָּח נָשָׂא אֶת־עֵינָיו וַיִּנְעַץ אֶת־מַבָּטוֹ בַּתְּכֵלֶת הַמַּבְהִיקָה בְּעַד הַחַלּוֹן. בַּמְּרוֹמִים פִּלֵּס לוֹ דֶרֶךְ הַשֶּׁמֶשׁ בֵּין עָבֵי־הָעוֹפֶרֶת, פִּזֵּר לִקְרָעִים וַיְגַל אֶת־פְּנֵי הַשָּׁמָיִם. זָקְפוּ הָעֵצִים אֶת־צַמְּרוֹתֵיהֶם וַיּוֹדוּ לַשֶּׁמֶשׁ עַל חַסְדּוֹ בְּנַעֲנוּעַ פְּטוּרֵי־צִיצֵיהֶם, שָׂחֲקוּ הַפְּרָחִים בְּגַוְנֵי־אֲבִיבָם וְהָאֲדָמָה הָרַעֲנַנָּה שָׂמְחָה כְּכַלָּה לִקְרַאת דּוֹדָהּ. הָאֲוִיר הַצַּח וְהַמְבֻשָּׂם, הַשָּׁמַיִם הַטְּהוֹרִים חוֹלְמֵי אַגָּדַת־תְּכֶלְתָּם הָרְחוֹקָה, הַשִּׁיר הַצּוֹהֵל שֶׁל גַּלֵּי־הַנָּהָר, הַנִּשָּׂא מֵעֲבָרִים, חָדְרוּ אֶל־לֵב הַנַּפָּח וְאֶל־נַפְשׁוֹ וְנִדְמָה לוֹ, כִּי גַּם שָׁם בְּמַעֲמַקֵּיהֶם לָהַט פִּתְאֹם אוֹר גָּדוֹל וַיֵּשֶׁב רוּחַ צַח, רוּחַ תִּקְוָה רַעֲנַנָּה וַחֲזָקָה, תִּקְוָה כְּלִילַת יֹפִי וָעֹז, אֲשֶׁר תַּהֲלוֹם בְּפַטִּישָׁהּ עַל־הַנֶּפֶשׁ הַנִּרְדָּמָה וְתִלְחַשׁ לָהּ רָז רָחוֹק וְתִתֵּן לָהּ כְּנָפַיִם וּתְשׁוּקָה רַבָּה וְהִתְלַהֲבוּת קְדוֹשָׁה... הִתְבַּלֵּט חָזֵהוּ הָרָחָב שֶׁל הַנַּפָּח, כְּאִלּוּ צָרָה לוֹ הַכֻּתֹּנֶת וַיַּחְפֹּץ לְקָרְעָהּ וּלְהִתְפָּרֵץ הַחוּצָה. עֵינָיו וּשְׂפָתָיו לָחֲשׁוּ תְּפִלַּת־דְּמָמָה, אֵין מִלִּים, אֵין מַחֲשָׁבָה, תְּפִלָּה הָרַת הַכָּרָה עֲמֻקָּה, הַכָּרַת הַנֶּפֶשׁ אֶת־מֶרְחַקֵּי־עֻזָּהּ וְאֶת־הַיֹּפִי וְאֶת־הַדְּרוֹר אֲשֶׁר מִסָּבִיב לָהּ.

גַלֵּי־הָאָבִיב הַכְּחֻלִּים... כֹּחוֹ תָשׁ וְרֹאשׁוֹ כָבֵד עָלָיו. הוּא יָשַׁב, שָׂם אֶת רֹאשׁוֹ בֵּין שְׁנֵי אֶגְרוֹפָיו הַמְכֻוָּצִים, לָחַץ בְּחָזְקָה אֶת רַקּוֹתָיו וַיְאַמֵּץ אֶת כָּל כֹּחוֹת נַפְשׁוֹ, חִפֵּשׂ וְחִטֵּט בְּזִכְרוֹנוֹ וַיַּחְפֹּץ לִזְכֹּר אֶת הַצּוּרָה שֶׁשָּׁכַח. הָהּ, אֶת כָּל חַיָּיו הָיָה נוֹתֵן עַתָּה בַּעֲדָהּ...

וְיָמִים עָבְרוּ לְלֹא נֶחָמָה וְתִקְוָה.

לֹא־פַעַם נִדְמָה לוֹ, כִּי זָכַר, כִּי מָצָא אוֹתָהּ. הוּא תָפַשׂ אֶת הַפַּטִּישׁ וַיָּפַח בָּאֵשׁ הַלּוֹחֶשֶׁת עַד כִּי נִחַר גְּרוֹנוֹ – וַיְהִי כְּאִלּוּ חָפֵץ לְהַקְרִיב לָהּ אֶת נַפְשׁוֹ בַּשַּׁלְהֶבֶת – אֲבָל בְּאֶמְצַע עֲבוֹדָתוֹ נָפַל הַפַּטִּישׁ מִיָּדוֹ. טִפּוֹת־הַזֵּעָה קָפְאוּ עַל מִצְחוֹ מִפַּחַד וְיֵאוּשׁ.

וְיֵשׁ אֲשֶׁר קָם מִשְּׁנָתוֹ בְּלֵילוֹת אִי־מְנוּחָה, כִּי הִיא בָּאָה אֵלָיו בַּחֲלוֹם. אֵשׁ אֲדֻמָּה פִּלְּחָה אֶת חֶשְׁכַת־הַלַּיְלָה וּמַהֲלֻמּוֹת כְּבֵדוֹת, בּוֹדְדוֹת וְרוֹדְפוֹת אִשָּׁה אֶת אֲחוֹתָהּ תַּחַת צִלְלֵי סַהַר־אָבִיב, בָּקְעוּ בַּדְּמָמָה הַנְּסוּכָה עַל הַכֹּל, הִפְלִיגוּ לַמְּרוֹמִים, לַמֶּרְחַקִּים, כְּאִלּוּ בִקְשׁוּ דְבַר־מָה, כְּאִלּוּ תָבְעוּ מְנוּחָה...

וְשׁוּב זָרַק אֶת פַּטִּישׁוֹ מִיָּדוֹ. הוּא לֹא עָצַר כֹּחַ לִיצֹּר אֶת מַחֲשַׁבְתּוֹ הַגְּדוֹלָה, אֲשֶׁר הָגְתָה נַפְשׁוֹ סְפוּגַת־הַגַּעְגּוּעִים. הִיא פָרְחָה לָהּ מִתַּחַת לַפַּטִּישׁ יַחַד עִם הֵד הַמַּהֲלֻמּוֹת, כְּאִלּוּ לֹא חָפְצָה לִהְיוֹת נִדְבָּקָה וּרְתוּקָה לְעוֹלָם אֶל הַבַּרְזֶל הַקָּשֶׁה.

לִפְעָמִים – וְהִיא אֲחֻזָה בוֹ בְחָזְקָה, וְכַאֲהוּבָה, דּוֹדָה נוּגָה וַעֲזוּבָה, בִּקְשָׁה אוֹתוֹ, כִּי לֹא יַעַזְבֶנָּה עוֹד, וַתִּפְצַר בּוֹ לְהִשְׁתַּעֲשֵׁעַ עִמָּהּ, לְרַחֵם אוֹתָהּ תָּמִיד, כִּי הֲלֹא הִיא בָחֲרָה אוֹתוֹ, רַק אוֹתוֹ...

אֶל נַפְשׁוֹ, וַתִּרְעַדְנָה יָדָיו וַיִּתְנַפְּחוּ סִבְכֵי גִידֶיהָן: שׁוּב לֹא עָלְתָה הַמְּלָאכָה בְּיָדוֹ, שׁוּב חָסֵר פֹּה דְבַר־מָה. וּקְשֵׁה־עֹרֶף, כְּאִלּוּ חָפֵץ לִנְקֹם כְּאֵב נַפְשׁוֹ מִנַּפְשׁוֹ הוּא, צָרַף אֶת הַבַּרְזֶל בַּפַּעַם הַשְּׁלִישִׁית, הָלַם וַיִּיצֵר צוּרָה; וּכְכַלּוֹתוֹ, שָׂם בָּהּ לֹא רַק אֶת עֵינוֹ, כִּי אִם מַבָּט חוֹדֵר וְנוֹקֵב יוֹתֵר, מַבָּט הַנּוֹבֵעַ מִמַּעֲמַקֵּי נַפְשׁוֹ הַחֲרֵדָה, מִמַּעֲמַקֵּי הֲוָיָתוֹ, אֱמוּנָתוֹ, אָשְׁרוֹ וְשִׂפְקוֹ. בָּרִאשׁוֹנָה נִרְאָה לוֹ, כִּי טוֹב הַפַּעַם מְאֹד; אֲבָל כַּעֲבֹר רְגָעִים מְעַטִּים – וְהוּא לֹא הֵסִיר אֶת עֵינוֹ מִמֶּנָּה – וַיִּוָּכַח, כִּי הַמְּעַט אֲשֶׁר לֹא הֵיטִיב לַעֲשׂוֹת, כִּי עוֹד הָרַע שִׁבְעָתַיִם, כִּי לֹא תַבְנִית וְלֹא תֹאַר לַבַּרְזֶל... וְאָז נִסָּה בַּפַּעַם הָאַחֲרוֹנָה אֶת כֹּחוֹ וְלֹא הִכָּה עוֹד אֶל הִתְקָרֵר הַבַּרְזֶל, כִּי אִם בְּעוֹדוֹ אָדֹם וְלוֹהֵט כֻּלּוֹ אֲחָזוֹ בְּצִבְתּ וַיִּגַּשׁ אֶל הַחַלּוֹן. קֹר נוֹרָא הִקְפִּיא אֶת דָּמוֹ וְרֶטֶט עָבַר אֶת־כָּל־יְצֻרָיו. אֵיזוּ שִׂנְאַת־נָקָם בְּלִי־סוֹף הִתְעוֹרְרָה בְּלִבּוֹ אֶל הַבַּרְזֶל אֲשֶׁר בְּיָדוֹ – וְקַרְנֵי־הַשֶּׁמֶשׁ בְּהַצְלִיפָן עַל־פְּנֵי הַבַּרְזֶל הַקָּלָל דָּקְרוּ כְמַחְטִים אֶת עֵינָיו... הוּא זָרַק אֶת הַבַּרְזֶל אֶל פִּנָּה חֲשֵׁכָה וּבְנָגְעוֹ בִּכְלֵי־הַבַּרְזֶל הָאֲחֵרִים וַיִּשָּׁמַע קוֹל צִלְצוּלִם כְּקוֹל שְׂחוֹק אַכְזָרִי, אֲשֶׁר שָׂחֲקוּ הַבַּרְזֶל, הַפַּטִּישׁ וְהַסַּדָּן עָלָיו...

הוּא יָדַע עַתָּה: הוּא שָׁכַח אֶת הַצּוּרָה, אֲשֶׁר הָרְתָה נַפְשׁוֹ עִם בּוֹא הָאָבִיב. אֲבָל גַּם אֶת זֶה יָדַע: זֹאת הָיְתָה הַצּוּרָה הַמְשֻׁכְלָלָה בְּיוֹתֵר, הֶחָזוּת הַנִּשְׂגָּבָה בְּיוֹתֵר, אֲשֶׁר לֹא עָלְתָה עוֹד בְּמַחֲשַׁבְתּוֹ שֶׁל שׁוּם נֶפֶשׁ. נִדְמָה לוֹ, כִּי הִיא פָּרְחָה מִזִּכְרוֹנוֹ אֶל קֶרֶן־הַזָּהָב הָרִאשׁוֹנָה, אֲשֶׁר חָדְרָה הֵנָּה וַתָּצַד אֶת מַבָּטוֹ, נִדְמָה לוֹ, כִּי הִיא הִיא אֲשֶׁר נִתְּנָה בַשִּׁיר קוֹלָהּ בְּהִנָּשְׂאָהּ עַל

אֶת שְׁאֵלָתוֹ הָרְחוֹקָה, וּמְפַתָּה אוֹתָהּ תָּמִיד.

וּמִתַּחַת הַשָּׁמַיִם הַכְּחֻלִּים נָחִים שְׂדוֹת־הַקְּצִירָה, מַזְהִירִים בְּאֶגְלֵי הַטַּל וְלוּטִים אֵדֵי־שַׁחַר חֲוַרְוָרִים־שְׁקוּפִים. וְנָחִים הַשָּׂדוֹת חֲבוּקִים וּמִתְנַמְנְמִים, שְׁקֵטִים וְשַׁאֲנַנִּים, וּמְחַכִּים מִתּוֹךְ שְׁנָתָם אֶל הַחֹרֶף וְאֶל הַשֶּׁלֶג וּמְקַוִּים וְחוֹלְמִים עַל הָאָבִיב...

חָפֵץ חָפַצְתִּי לִשְׁאֹל אוֹתָם דְּבַר־מָה עַל־אוֹדוֹת הָאָבִיב, עַל־אוֹדוֹת עֲלוּמִים, פְּרִידָתָם וְשׁוּבָם, אֲבָל אֲנִי, הָאָדָם, כֹּה זָר לָהֶם.

וְרוּחַ צַח וְקָרִיר יַעֲבֹר בֵּין עֲצֵי־הַשְּׂדֵרָה מִשְּׁנֵי עֶבְרֵי־הַדֶּרֶךְ וְקוֹל דַּק יִלָּחֵשׁ בֵּין הָעֵצִים. הָעֵצִים גּוֹמְרִים תְּפִלַּת־פְּרִידָה לַקַּיִץ הַגּוֹוֵעַ, וְעוֹמְדִים הֵם זְקוּפִים, מִתְנוֹעֲעִים לְאַט־לְאַט וּתְפִלָּתָם נוֹחָה וְקַלָּה וְקוֹלַחַת אֶל הָאֲוִיר הַצַּח וְאֶל מֶרְחֲבֵי הַשָּׂדוֹת. וְשׁוֹמֵעַ אֲנִי מִתּוֹךְ תְּפִלָּתָם אֶת הַכָּרַת הַתְּחִיָּה, אֶת בִּטְחוֹן־הָאֵיתָנִים שֶׁל הַחַיִּים.

אֲנִי קָרֵב וְנִכְנָס אֶל הַיַּעַר. חֲפֵצָה נַפְשִׁי לִקְלֹט אֶל קִרְבָּהּ אֶת הַמְּנוּחָה הָרַבָּה וְאֶת הַשַּׁלְוָה שֶׁמִּסָּבִיב, לְהִתְגַּנֵּב חֶרֶשׁ וּבְאֵין־רוֹאֶה אֶל בֵּין נִשְׁמוֹת הָעֵצִים וּלְהִתְפַּלֵּל עִמָּהֶן גַּם־הִיא שַׁאֲנַנָּה וּמַאֲמִינָה.

וּפִתְאֹם נָח הָרוּחַ וְהַיַּעַר נָדָם. אֵין עָלֶה נָע, אֵין רִשְׁרוּשׁ קַל, רַק קַרְנֵי הַשֶּׁמֶשׁ נוֹצְצוֹת וְרוֹעֲדוֹת עַל קוּרֵי־הָעַכָּבִישׁ, הַנִּמְתָּחִים בְּלִי־נוֹעַ בֵּין הָעֲנָפִים. וּכְמוֹ קָפְאָה תְּפִלַּת הָעֵצִים עַל שְׂפָתָם וּכְמוֹ נִתְּקָה פֶּתַע מַחֲשַׁבְתָּם. הֲשָׁמְעוּ קוֹל גַּרְזֶן חַד בְּעָבִי־הַיַּעַר אוֹ הֵד אַנְחַת אֲחֵיהֶם הַנִּגְדָּעִים?

וְלִבּוֹ נִקְרַע אָז לִגְזָרִים מֵאַהֲבַת אֵין־סוֹף וּמֵחֵשֶׁק אֵין־אוֹנִים, וְהוּא הָלַם, הָלַם בְּפַטִּישׁוֹ בְּכָל־כֹּחַ שְׁרִירָיו הַדְּרוּכִים, בְּתָאֲרוֹ אוֹתָהּ לְנֶגֶד עֵינָיו הַחוֹלְמוֹת; אֲבָל כַּאֲשֶׁר כִּלָּה אֶת מְלַאכְתּוֹ, נוֹכַח עוֹד פַּעַם, כִּי יָצָא דָּבָר שֶׁאֵינוֹ מְתֻקָּן, צוּרָה אַחֶרֶת, זָרָה, נוֹלְדָה – לֹא זוּ שֶׁלּוֹ...

וְהוּא לֹא יָכֹל לִשְׁכֹּחַ אוֹתָהּ כְּלִיל, כְּמוֹ שֶׁלֹּא יָכֹל לְהַעֲלוֹתָהּ כְּלָּה בְּזִכְרוֹנוֹ. בְּכָל־לִבּוֹ הָיָה מַאֲמִין, כִּי הוּא הָאֶחָד, אֲשֶׁר הָיְתָה בְיָדוֹ לִיצֹר אֶת הַצּוּרָה הַמְּשֻׁכְלָּלָה וְהַנִּפְלָאָה הַזֹּאת, וְכָל יְמֵי חַיָּיו הִתְגַּעְגַּע אֵלֶיהָ. הִתִּיךְ, צָרַף וְרָקַע אֶת הַבַּרְזֶל מֵאוֹת פְּעָמִים, אַלְפֵי פְעָמִים, הָלַם בְּפַטִּישׁוֹ וַיָּשֶׂם בּוֹ אֶת כָּל נַפְשׁוֹ, אֶת כָּל אוֹנוֹ הָרָב; אַךְ לַשָּׁוְא – מְאוּמָה לֹא עָלְתָה בְיָדוֹ – הִיא לֹא בָאָה...

הָאֻמְלָל! הוּא לֹא יָדַע, כִּי אֶת נַפְשׁוֹ שָׂם עַל הַסַּדָּן.

ג

שַׁחֲרִית

הַשָּׁמַיִם בְּהִירִים, כְּחֻלִּים, עֲמֻקִּים וַעֲרֻמִּים...

שַׁחַר עִם סוֹף־הַקַּיִץ. וַאֲנִי עוֹמֵד עַל הַדֶּרֶךְ הָרֵיק וְהַדּוֹמֵם, וְנִרְאֶה הַכֹּל מִסָּבִיב כְּמוֹ אַחֲרֵי לֵיל־מִשְׁתֶּה וָחָג – הַמַּנְגִּינוֹת וְהַמְּחוֹלוֹת חָדֵלּוּ, הָאוֹרְחִים נָסְעוּ לְבֵיתָם, וַאֲנִי הָאֶחָד, הָאַחֲרוֹן, נִשְׁאַרְתִּי פֹּה, מִתְמַהְמֵהַּ וּמְבַקֵּשׁ דְּבַר־מָה בְּטֶרֶם אֵלֵךְ, וְהַדֶּרֶךְ רוֹמֵז לִי: קוּם וָלֵךְ, גַּם אֲנִי הוֹלֵךְ...

כֵּן, גַּם הוּא הוֹלֵךְ וְעוֹלֶה בָהָר, מִשְׂתָּרֵג עַל שִׁפּוּעוֹ, מִשְׂתָּרֵךְ מֵעֶבְרוֹ הַשֵּׁנִי וְעוֹלֶה לַמֶּרְחַקִּים, וְשׁוֹאֵל תָּמִיד אֶת נַפְשִׁי

קִפּוּלֵי־אַדַּרְתִּי וְזֶרֶם קַר יַעֲבֹר פִּתְאֹם אֶת בְּשָׂרִי... אֵין זֹאת כִּי חָפֵץ הָרוּחַ לְעוֹרֵר אֶת נַפְשִׁי, אֲשֶׁר שָׁכְחָה זֶה־שָׁנִים אֶת תְּפִלָּתָהּ־שִׁירָתָהּ.

וְנַפְשִׁי עוֹרֶגֶת כֹּה, כָּלָה לִתְפִלָּה... וַאֲנִי נוֹפֵל עַל בִּרְכַּי...

חָפֵץ אֲנִי לְהוֹדוֹת לַאֲדוֹן־כֹּל בְּעַד כָּל־מַה־שֶּׁרָאִיתִי, שֶׁסָּפַגְתִּי אֶל־קִרְבִּי בְּשַׁחַר זֶה, בְּעַד אֵין־הַסּוֹף שֶׁל זֹהַר וּתְפִלָּה וָנֶצַח.

חָפֵץ אֲנִי לְבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ דְּבַר־מָה... דָּבָר קָטָן וָקַל, אֲשֶׁר יֵשׁ לְכָל עֵשֶׂב וּלְכָל שִׂיחַ, לְכָל גַּרְגַּר וּלְכָל גַּל, וְרַק לִי, לָאָדָם, אֵינֶנּוּ.

וְרוֹעֲדוֹת בִּרְכַּי וְדוֹפְקָה הַתְּפִלָּה עַל לִבִּי, אֲבָל נַפְשִׁי סָגְרָה בַּעֲדָהּ פִּתְאֹם, קְשַׁת־עֹרֶף, מְלֵאָה אֶרֶס וּצְמֵאַת־נְקָמָה בְּעַד בְּדִידוּתָהּ הַגְּדוֹלָה, בְּעַד מִלְחַמְתָּהּ הַקָּשָׁה, הַנִּצְחִית. חֲפֵצָה הִיא לִתְבֹּעַ עֶלְבּוֹן־אָשְׁרָהּ מֵאֵת הָעוֹלָם הַשּׁוֹקֵט... לֹא! הִיא, הָעֲזוּבָה, הַמִּתְלַבֶּטֶת בִּכְאֵבָהּ, לֹא תִתְפַּלֵּל עִם אֵלֶּה הַשַּׁאֲנַנִּים.

וְהָרוּחַ עָבַר חָלַף לַמֶּרְחַקִּים וְהַשֶּׁמֶשׁ יָצְאָה עַל הָאָרֶץ וַאֲנִי עוֹדֶנִּי עוֹמֵד עַל־בִּרְכַּי וְנַפְשִׁי סְגוּרָה וְדוֹמֶמֶת וְקָשָׁה כָּאָבֶן.

הָהּ, יוֹדֵעַ אֲנִי, כִּי עָמֹק בְּמִסְתָּרִים בָּכֹה תִבְכֶּה עָתָּה.

וּמִסָּבִיב הַכֹּל עוֹמֵד וּמְחַכֶּה, הַכֹּל שָׁלֵו וְרַעֲנָן –

וְרוֹחֲשִׁים הָעֵצִים וּמְסַפְּרִים הַגַּלִּים –

וְנִפְרָדִים כֻּלָּם מֵאֵת הַקַּיִץ וְנַפְשָׁם לֹא תִכְאַב עֲלֵיהֶם וְתִקְוַת־הַתְּחִיָּה בִּתְפִלָּתָם.

לא. אֲבָל אֲנִי יוֹדֵעַ וּמַרְגִּישׁ אֶת סִבַּת שְׁתִיקָתָם, וַאֲנִי שׁוֹמֵעַ אֶת הַכְּרוּז הָעוֹבֵר מֵעֵץ אֶל עֵץ:

הַסּוּ! הִנֵּה בָא הֶנָּה הַזָּר עִם שִׁפְקוֹ בַחַיִּים, בַּנֵּצַח, בֵּאלֹהִים. נִשְׁמַת־אַפּוֹ מְחַלֶּלֶת כָּל תְּפִלָּה...

כֹּה מַכְרִיזִים הֵם, מַבִּיטִים בִּי וּבְנַפְשִׁי הַמְלֵאָה הִשְׁתַּפְּכוּת, הַמְפַרְפֶּרֶת וְנֶחֱנֶקֶת מֵעָצְמַת שִׁירָתָהּ הָאִלְּמָה, וּמְצַוִּים לִי לָצֵאת.

אֲנִי מֵלִיט אֶת פָּנַי בִּשְׁתֵּי כַפּוֹת־יָדַי וְיוֹצֵא מִן הַיַּעַר: הָהּ, אֵלִי! כַּמָּה אֻמְלָל אָנֹכִי וַעֲרִירִי, קָטָן וְזָר בְּעוֹלָמְךָ הַגָּדוֹל, כַּמָּה זָר!..

אֲבָנִים גְּדוֹלוֹת וּכְבֵדוֹת רוֹבְצוֹת עַל חוֹף־הַנָּהָר וְהָרוּחַ עוֹבֵר עַל־פְּנֵי חֶלְקַת הַמַּיִם, וְהַגַּלִּים מַכִּים לְאַט־לְאַט וּבְרִתְּמוּס־נֵצַח בָּאֲבָנִים הַיְשָׁנוֹת פֹּה יוֹבְלִים וּנְצָחִים וְחוֹלְמוֹת... אֵלִי, אֵלִי! אֲלָפִים בַּשָּׁנִים יַעַבְרוּ וְהָאֲבָנִים תַּחֲלֹמְנָה פֹּה חֲלוֹם צוּר־מַחֲצַבְתָּן, וְתַקְשֵׁבְנָה אֶל שִׁירַת הַגַּלִּים עִם כָּל שַׁחַר וָשַׁחַר, לֹא נָעוֹת וְלֹא נָדוֹת, מַאֲמִינוֹת בְּנִצְחָן וּבַחֲלוֹם־שְׁתִיקָתָן וּבִלְתִּי־יְרֵאוֹת אֶת הַמָּוֶת... וְהַגַּלִּים מְסַפְּרִים לָהֶן וּמְסַפְּרִים...

מָה חָפַצְתִּי לְהִשָּׁאֵר פֹּה אֶבֶן בֵּין אַבְנֵי־הַחוֹף הָאֵלֶּה אוֹ גַם גַּרְגַּר־חוֹל, הָרוֹבֵץ וּמַקְשִׁיב בְּתַחְתִּית הַגַּלִּים, חוֹלֵם אֶת חֲלוֹמוֹ עִם כָּל סַהַר וָסַהַר, סוֹפֵג בְּשַׁלְוָה אֶת קֶרֶן־כָּל־אוֹר וְאוֹמֵר שִׁירָתוֹ אֶל הַנֵּצַח הַגָּדוֹל, הוּא הַקָּטָן־הַקָּטָן...

וְעוֹלֶה אֲנִי בָהָר, עוֹמֵד עַל רֹאשׁוֹ וְסוֹקֵר אֶת הַכֹּל מִסָּבִיב: אֶת הַיַּעַר וְאֶת הַשָּׂדוֹת וְאֶת הָעַרְפִלִּים הַמִּתְנַדְּפִים שָׁם בָּאֹפֶק, וְהָרוּחַ מַצְלִיף עַל פָּנַי וּמְסַלְסֵל אֶת שְׂעָרִי וְחוֹדֵר בֵּין

מַדּוּעַ אָחַזְתְּ בִּי וַתִּרְדִּי כֹּה בְּחָזְקָה, מַדּוּעַ הִנָּךְ עֲרִיצָה כֹּה? הָהּ, מַדּוּעַ לֹא עֲזַבְתִּיךְ בְּטֶרֶם רְפוֹת הַיּוֹם, בִּהְיוֹת עוֹד אוֹנִי בְּשְׂרִירַי, וַחֲלוֹמִי טֶרֶם הִתְלַקַּח לְשַׁחַר־אַהֲבָה אַדִּיר.

רְאִי, אַחַי שׂוֹחֲקִים, לוֹעֲגִים לִי: אִם גֶּבֶר אַתָּה, מַדּוּעַ לֹא מָשַׁלְתָּ בָּהּ, מַדּוּעַ יָרֵאתָ מִפָּנֶיהָ?

וַאֲנִי יָדַעְתִּי, כִּי כְּסִילִים וּתְמִימִים הֵמָּה. גַּם אֶת אֱלֹהֵיהֶם הוֹרִידוּ מִשְּׁמֵי־חֲזִיזָיו וּמִמִּסְתְּרֵי־רָזָיו עַל הָאָרֶץ וַיְשִׂימוּהוּ לִמְנַהֵל עִסְקֵי־יוֹמָם, וְגַם אֶת הָאִשָּׁה לָקְחוּ, אֶת הָעֲנֻגָּה וְהַחַלָּשָׁה, הַמְפַרְפֶּרֶת בְּפַח תַּאֲוָתָהּ וְרַחֲמֶיהָ, וַיִּתְעַמְּרוּ בָהּ, וַיִּתְגָּאוּ בְלִבָּם, כִּי אֶת נַפְשָׁם חָסְמוּ בְּגַעְגּוּעֶיהָ, כִּי מָשְׁלוּ בֵּאלֹהֵיהֶם וּבְאַהֲבָתָם.

וְהֵם אֵינָם יוֹדְעִים, כִּי גַם־אֲנִי זֶה־כְּבָר אֲשֶׁר נִצַּחְתִּיךְ, כִּי אֶת כֹּחֵךְ לָמַדְתִּי, אֶת יָפְיֵךְ מְצִיתִי, אֶת נַפְשֵׁךְ סָגַרְתִּי וְלֹא אוֹתָךְ, הַנִּצֶּבֶת פֹּה עָלַי, אֲנִי יָרֵא.

וְאִם גַּם הִשְׁאַרְתְּ לָךְ מְעַט עָרְמָה, וְאִם לֹא חָדַלְתְּ מִהְיוֹת שׁוֹבֵבָה וּתְמִימָה, לְמַעַן הַפְתִּיעֵנִי תָּמִיד, וְצִפָּרְנַיִךְ עוֹדָם שׂוֹרְטִים מְעַט, וְשִׁנַּיִךְ עוֹד נוֹשְׁכוֹת מְעַט, הֵן לֹא אוֹתָם יָרֵאתִי.—

— — — שָׁם עָמֹק עָמֹק בִּתְהוֹמוֹת נַפְשִׁי, בְּמֶרְחַקֵּי חֲלוֹמוֹתַי טָוִית לָךְ אַגָּדַת־קֶסֶם, וּמִכָּל יָפֶה וּמִכָּל נִשְׂגָּב אָצַלְתְּ עָלֶיהָ וְעִם כָּל־שַׁחַר וְעִם כָּל־שְׁקִיעָה מְסַפֶּרֶת אַתְּ לִי אֶת אַגָּדָתֵךְ.

שָׁם הַרְחֵק הַרְחֵק בְּאַרְצוֹת חֲלוֹמוֹתַי, בְּמִסְתְּרֵי גַעְגּוּעַי, עַל מִזְבַּח־אַהֲבָתִי הַיּוֹקֵד הִצַּבְתְּ אֶת סֵמֶל הָאִשָּׁה הַיָּפָה וַתִּגְזְלִי אֶת מְנוּחָתִי.

תָּמִיד תָּמִיד אֲנִי רוֹאֶה אוֹתָהּ עַל דַּרְכֵי־שְׁחָרִים וּבְמַרְאוֹת־

וְלֹא יָכְלָה נַפְשִׁי לְהִתְאַפֵּק:

הָהּ, אֵלִי! בְּבוֹא יוֹמִי, בִּפְנוֹת שֶׁמֶשׁ־חַיַּי, תֵּן לִי הַכָּרַת־נֵצַח כָּזֹאת, אֶת תִּקְוַת־הַתְּחִיָּה הַזֹּאת...

ד

הָאַגָּדָה

הַבִּיטִי: עוֹד לוֹהֶטֶת הַשֶּׁמֶשׁ בֵּין עַנְפֵי הָאַלּוֹנִים וּמַשְׁקָה מִדָּמָהּ אֶת צַמְּרוֹתֵיהֶם, אֲבָל עַל הָאָרֶץ כְּבָר יָרְדוּ הַצְּלָלִים וְרֵיחוֹת־עֶרֶב בָּאִים וְנוֹדְפִים...

הַבִּיטִי: עוֹד לוֹהֶטֶת נַפְשִׁי, מְפַרְפֶּרֶת וְשׁוֹתָה מִמַּעְיַן שְׁרָבֵךְ, אֲבָל לְאַט־לְאַט צִלְלֵי־עֶרֶב יְכַסּוּהָ וְעוֹד מְעַט וְתִתְבַּע מְנוּחָה... סְפוּגַת־שֶׁמֶשׁ תַּעֲרֹג לְדִמְדּוּמִים קְרִירִים.

אַךְ אַתְּ עוֹדֵךְ רַעֲנַנָּה וּצְמֵאָה, אֵינֵךְ יוֹדַעַת אֶת הָעֶרֶב וְאֶת צְלָלָיו, וְעֵינַיִךְ תֵּז קַרְנֵי־אֵשׁ, כְּאִלּוּ לֹא עָבְרוּ עוֹד הַצָּהֳרָיִם.

כֹּה עֲצוּמָה אַתְּ; כֹּה רַבָּה שַׁלְהֶבֶת אַהֲבָתֵךְ, כֹּה לֹא תִשְׂבַּע נַפְשֵׁךְ אֶת הַשָּׁמֶשׁ. וַאֲנִי יָגֵעַ. אֲכוּל שֶׁמֶשׁ וְאַהֲבָה צְמֵאתִי לַלַּיְלָה — — —

אֲנִי נוֹפֵל לְפָנַיִךְ עַל בִּרְכַּי וּמִתְחַנֵּן: עִזְבִינִי, הָסִירִי מֵעָלַי רֶגַע אֶת אַכְפֵּךְ, רַחֲמִי עַל נַפְשִׁי, כִּי נִלְאֵיתִי הִתְחָרוֹת עִמָּךְ, נִלְאֵיתִי נְשֹׂא אֶת שַׁחְרֵךְ הַגָּדוֹל, אֶת עֻזֵּךְ וְאֶת עֻלֵּךְ.

הַרְפִּינִי רֶגַע וְאֵלֵךְ לְשׁוֹבֵב אֶת נַפְשִׁי בֵּין צִלְלֵי־עֶרֶב וְגַלֵּי־שְׁקִיעָה אֲדַמְדַּמִּים וְאָנוּחַ בֵּין פְּרָחִים נָמִים וְטַלְלֵי־סָהַר. אֵלֵךְ אֶל אָחִי וְאֶשְׁכַּח אוֹתָךְ.

הַצְּחוֹרָה, וּבְחָפְצָם לְנַפֵּץ אֶת רֹאשָׁם אֶל הַסֶּלַע, הֲלֹא הִיא אֲשֶׁר הִתְיַצְּבָה בֵּינֵיהֶם וּבֵין הַסָּלַע.

וַהֲלֹא הִיא הָיְתָה לָהֶם לְגֶשֶׁר עַל כָּל־תְּהוֹם רַבָּה, לְכוֹכָב בְּכָל־לֵיל שָׁחוֹר, לְקוֹל־שַׁדַּי, הַקּוֹרֵא מִמֶּרְחַקֵּי כָּל־רֵאשִׁית וְאַחֲרִית.

וַתִּתֵּן לָהֶם גַּם כְּאֵב־עוֹלָמִים גַּם תִּקְוַת־נְצָחִים.

וְנַפְשִׁי נָחֲלָה מֵהֶם אֶת אַגָּדָתָם הַנִּפְלָאָה, אֶת־כָּל־עֻזָּהּ וּמָרְיָהּ, וַתֹּאהַב אוֹתָהּ בְּכָל־עֹז־עֲלוּמֶיהָ וְהִיא לוֹהֶטֶת וְלוֹהָטֶת, נוֹדֶדֶת וּמְבַקֶּשֶׁת וְאֵינָהּ מוֹצְאָה אוֹתָהּ.

וְיֵשׁ כִּי תִמְצָא עִם לֵיל־אָבִיב אֶחָד אֶת אַגָּדָתָהּ הַצְּחוֹרָה וְהָיָה בְּקוּם הַשַּׁחַר וְאָבְדָה מִמֶּנָּה וְהִיא תָשׁוּב וּתְבַקֵּשׁ.

וְאִם יַגְעָה עַתָּה, אִם נִלְאֲתָה רֶגַע מִנְּשׂא אֶת אֵשׁ אַהֲבָתָהּ הַגְּדוֹלָה, וַתִּתְחַנֵּן לָךְ חֶרֶשׁ: עַד בּוֹא הַשַּׁחַר הַרְפִּינִי.

הַרְפִּינִי, אִם תּוּכְלִי, אִם אַתְּ הִיא, אֲשֶׁר גָּזַלְתְּ אֶת שַׁלְוַת־עַרְבִּי. פִּתְרִי לִי רַק הַפַּעַם, לַחֲשִׁי לִי עַל אָזְנִי אֶת רָז אַגָּדָתֵךְ־עֻזֵּךְ, לְמַעַן יוּנַח לִי הַלָּיְלָה.

כִּי לֹא לָךְ אֲנִי צָמֵא, לֹא אוֹתָךְ אֲנִי מְבַקֵּשׁ, כִּי אִם אֶת אַגָּדָתֵךְ, אֶת הָאִשָּׁה הָרְחוֹקָה, הַנִּצֶּבֶת מֵאַחֲרָיִךְ.

לָיִל... אֲנִי רוֹאֶה אֶת מִצְחָהּ הַצַּח, הַצּוֹפֶה לַמֶּרְחַקִּים וְהוּא כְּמוֹ מְגִלָּה גְלוּיָה, כְּתוּבָה בִּכְתָב־חַרְטֻמִּים.

מָה חָפַצְתִּי אָז לִהְיוֹת לַחֲכַם־רָזִים וּלְחוֹזֵה־נִסְתָּרוֹת, לְמַעַן אוּכַל לִקְרֹא בְּמִצְחָהּ הַלָּבָן אֶת־כָּל־אֲשֶׁר כָּתְבוּ בוֹ מְשׁוֹרְרִים שֶׁאָהֲבוּ וַאֲהָבוֹת שֶׁכָּבוּ.

וּמִמַּעַל לִמְגִלָּה גְלוּיָה זֹאת יַעַר־קְדוּמִים מְלֵא־רָזִים יָלִין בְּתַלְתַּלֶּיךָ.

מִי־יִתֵּן וְהָיִיתִי לְקוֹסֵם גָּדוֹל, לְמַעַן אוּכַל לִפְתֹּר אַהֲבַת יַעֲרֵי־קֶדֶם.

וְאֶת גִּזְרָתָהּ כִּי אֶרְאֶה, אֲשֶׁר דָּמְתָה לְתָמָר שָׁתוּל בְּעֵדֶן־גַּנִּים, וְתָפְשָׂה יָדִי בְמַקֶּבֶת וּבִנְצִיב־הַשַּׁיִשׁ... מָה חָפַצְתִּי אָז לִהְיוֹת לְפַסָּל גָּדוֹל, לְאָמָן־חָרָשִׁים.

וּבִתְהוֹמוֹת עֵינֶיהָ כִּי תַבִּיט נַפְשִׁי רֶגַע וְהִתְחַלְחָלָה. חֲלוֹם עָצוּם, חֲלוֹם פֶּרֶא וְעַז קוֹרֵא לָהּ מִשָּׁם. וְחָפַצְתִּי לִהְיוֹת לֵאלֹהִים אַדִּירִים, הַמּוֹשֵׁל בִּשְׁמֵי־זֹהַר וּבְבִרְקֵי־שְׁאוֹל.

וְאוֹתָהּ, הַיָּפָה וְהַנִּסְתָּרָה, אֶת גַּעְגּוּעֵי הָעַזִּים וְאֶת כְּאֵב אַהֲבָתִי אֵלֶיהָ נִלְאֵיתִי נְשֹׂא.

הֲלֹא הִיא הִיא אֲשֶׁר לִוְּתָה אֶת כָּל אַחַי הַגְּדוֹלִים בְּכָל דּוֹר וָדוֹר. הֲלֹא לָהּ שָׁרוּ אֶת שִׁיר־אַהֲבָתָם הָרִאשׁוֹן וְאֶת שִׁיר־גַּעְגּוּעֵיהֶם הָאַחֲרוֹן.

הֲלֹא הִיא גָּזְלָה אֶת מְנוּחָתָם תָּמִיד וַתְּהִי לָהֶם לְמַרְאֵה־קְסָמִים וּלְאוֹר מַתְעֶה כָּל־יְמֵיהֶם עֲלֵי־אֲדָמוֹת.

וּבְמִלְחֲמוֹתָם הַקָּשׁוֹת הֲלֹא הִיא סָכְכָה עַל רֹאשָׁם בִּכְנָפָהּ

הָלַךְ אָדָם חוֹלֵם בַּיּוֹם וַיֵּבְךְּ בַּלֵּילוֹת –
לְמִי הַדְּמָעוֹת הָאֵלֶּה נִדְרְשׁוּ, וְלָמָּה חָיָה?
וְלָמָּה רָעַד הַלֵּב הָרְעִידוֹת הָהֵן הָאֲפֵלוֹת?
וּמָה, אִם בָּכָה, נוֹסַף עַל־אוֹצַר סַךְ הַהֲוָיָה?

I

נִמְשָׁכִים וְזוֹחֲלִים הֶעָבִים אֲבֵלִים וַעֲצֵלִים וּכְבֵדִים –
לֹא אֵדַע אֵי־מִזֶּה בָּאוּ, לֹא אֵדַע אֶל־אָנָה יֵלֵכוּ.
עַל־גָּדֵר דְּחוּיָה מִתְשׁוֹטְטִים צְלָלִים חִוְּרִים וַחֲרֵדִים;
שְׁנֵי אַוְזֵי־בַר כְּחוֹלְמִים בַּלָּט עַל־הַיְאוֹר יִמָּשֵׁכוּ.

אַבִּיט. פִּתְאֹם אָחוּשׁ בְּלִבִּי כְּאִלּוּ הָיִיתִי
גֵּר לְנַפְשִׁי אָנִי, מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה, רְחוֹקָה,
וּכְאִלּוּ בְּפַעַם רִאשׁוֹנָה אֶת־עַצְמִי הַיּוֹם רָאִיתִי. –
עַל־נַחַל מַיִם שׁוֹמֵם צָפָה מֵרָחוֹק יְרוֹקָה.

הוֹי אֵלִי! וְלֹא עַל־רֵאשִׁית אֶחְשֹׁב וְלֹא עַל־מוֹתִי,
וְלֹא מֵאַיִן בָּאתִי וְאֶל־אָנָה אֵלֵךְ שָׁמָּה,
וְרַק אֶחָד הוּא הֲגִיגִי: הֱיוֹתִי, זֶה הֱיוֹתִי – :
לָמָּה־זֶּה הֶעֱלַתְנִי אֵלֶיהָ הָאֲדָמָה?

מִקֶּרֶב הַיַּעַר הַקּוֹדֵר עֹלֶה מֵאַחֲרֵי הַצְּרִיף
רֵיחַ גֹּפֶר חָרִיף.

אֲדִים לְבָנִים מִתְקַפְּלִים. אֵי־שָׁם פִּתְאֹם לִי תֵּרָא
לַהֶבֶת אֵשׁ בּוֹעֵרָה –

לֹא אַחַת הִיא אִם־תֹּאכַל הָאֵשׁ חֲבִילַת נְעֹרֶת
אוֹ מִקְדָּשׁ בְּבֵית־כַּפֹּרֶת?...

II

נָשְׂאוּ הָרִים רָאשֵׁיהֶם, אֶל־כִּפַּת עָבִים חָדָרוּ: —
גַּם־הֵם יִתְפּוֹרָרוּ!

גָּבְהוּ, שָׂגְאוּ אֲרָזִים, עַד־צִית הַשָּׁמַיִם נָגָעוּ: —
גַּם־הֵם יְגֻדָּעוּ!

גָּעֲשׁוּ, הִתְהוֹלְלוּ יַמִּים, שִׁשְׁאוּ הַתְּהוֹם וְהִשְׁתּוֹבָבוּ: —
גַּם־הֵם יֶחֱרָבוּ!

וַאֲנִי אֲנִי הָאָדָם מְהַלֵּךְ עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה,
גֵּא עַל־מְעַט הַנְּשָׁמָה,

וְאֶמְשֹׁל בַּכֹּל, בַּכֹּל, וְאֶשְׁפּוֹךְ עַל־כֹּל אֶת־תּוֹכִי —
וְאָמוּת גַּם־אָנֹכִי!

בָּהָר אוֹ בַגַּיְא? — מִי יַבְדִּיל? מַשְׁמִים אֲהַלֵּךְ וְתִעָה,
הָלֹךְ בִּכְבֵדֻת וְצֹעָה.

הוֹי לִבִּי, מָה אַתָּה עָיֵף, הוֹי לִבִּי, מָה אַתָּה כָבֵד! —
תֵּרָבֵד עַרְשִׂי, תֵּרְבֵד...

IV

הַסְּעָרָה חָפַצְתִּי, אַךְ לֹא אֶת־הָרַעַם –
שׂוֹנֵא כָּל־מֶחֱצָה הִנֵּנִי!
אִם שֶׁמֶשׁ לֹא תֹאבֵה לִי שַׂחֵק הַפַּעַם,
גַּם־אַתָּה, יָרֵחַ, מְנָעֵנִי.

וַאֲפֵלָה עֲבֻתָּה עָלַי הִתְגּוֹלְלִי,
לֵיל לְלֹא אוֹר וְכוֹכָבִים: –
אִם לֹא הָאַהֲבָה הַגְּדוֹלָה גּוֹרָלִי,
לֹא אֶחְפּוֹץ גַּם הָאֲהָבִים.

III

לַחוּף! לַחוּף! לִמְקוֹם הַסּוּף בַּקָּנֶה
יְפַטְפֵּט אַט בְּלִי־מַעְצוֹר סוֹדוֹת רַכִּים,
וּמִבְּנֵי שְׁמֵי הַלַּיְלָה חִוְרֵי־תְכֵלֶת
קַוֵּי־אוֹר עֲנֻגִּים אַט מְפַכִּים.

בַּלָּט בָּא רוּחַ אֶל־הַסּוּף בַּקָּנֶה,
וְעַל־אָזְנוֹ חֶרֶשׁ בְּחָפְזָה סוֹד יָפֵחַ.
נָעוֹת, זָעוֹת הַשִּׁבֳּלִים עֵת יִשְׁמָעוּ;
כָּל־קָנֶה שִׁבֹּלֶת יֵבְךְּ וְיִתְיַפֵּחַ.

אַקְשִׁיב. – מַכְאוֹב אָנוּשׁ יִתְקְפֵנִי.
הוֹי, מָה אֲבֵלָה, עֲגֻמָה כָּל־הַנְּגִינָה!
הֲלֹא עַל־חַיֵּיהֶם אֹבְדִים לַבֶּהָלָה
הֵם נֹשְׂאִים עַתָּה פֹּה בְּבִיהֶם קִינָה.

VI

בַּחוּץ הָעֲגָלָה עוֹמֶדֶת,
כְּבָר חָבוּשׁ וְצָרוּר הַצְּרוֹר.
הוּא הוֹלֵךְ לִנְסוֹעַ – חַיֶּיהָ
כְּאִלּוּ זֶה נִקַּב בָּם חוֹר.

מַבִּיטָה אַחֲרָיו. – מוֹשֶׁכֶת
הָעֲגָלָה בַּדֶּרֶךְ בַּקֹּר;
וּבְלִבָּהּ רַק הָגוּת הָאַחַת:
גַּם־אָשְׁרָהּ שָׁם טָמוּן בַּצְּרוֹר.

V

דִּבְּרָה אֵלַי הַדְּמָמָה, פִּטְפְּטָה אֵלַי הַדְּמָמָה
בְּמֶשֶׁךְ כָּל־הַלַּיְלָה,
מִפִּנַּת זָוִית חֲשֵׁכָה, מִתִּקְרַת רֹאשׁ מִלְּמַעְלָה –
וַאֲשֶׁר לָאֲטָה עִמִּי בִּי שָׁמְעָה כָּל־הַנְּשָׁמָה.

לֹא קוֹל, לֹא נִיב וָהֶגֶה – וַאֲנִי מְפֹרָשׁ שָׁמַעְתִּי
כָּל־מִלָּה, כָּל־מִלָּה,
רֶגַע עֲבָרַנִי רַעַד וְרֶגַע כְּהָגוּת תְּפִלָּה –
וַאֲשֶׁר לִי הִגִּידָה, אֶת־כֻּלָּהּ, אֶת־כֻּלָּהּ יָדָעְתִּי.

בֹּקֶר וַעֲדַת בְּנֵי־אָדָם דִּבְּרָה וַתִּתֵּן אֶת־קוֹלָהּ
יוֹם תָּמִים, יוֹם תָּמִים.
וְאָזְנַי כָּבְדוּ כָּכָה וְחוּשַׁי הָיוּ נִדְהָמִים –
לָמָּה שָׁמַעְתִּי וְאָנֹכִי לֹא אָבִין קְטַנָּה אוֹ גְדוֹלָה?

VIII

הָיְתָה הַסְּעָרָה בַּלַּיְלָה. הִרְעִישָׁה חַלּוֹנִים וְגַגּוֹת;
שָׁרְקָה לִרְגָעִים פִּתְאֹם שְׁרִיקַת יְלֵל מְמֻשְׁכָה.
רֶגַע הֶחֱרִישָׁה. הִתְגַּבְּרָה, וַתְּרַקֵּד עֵצִים וּפְלַגּוֹת —
סַעֲרִי לָךְ, סַעֲרִי, הָרוּחַ!
מַה־כֹּחֵךְ הַמְּעַט וּגְבוּרָתֵךְ?
בְּלִבִּי גְּדוֹלָה הַסְּעָרָה אֶלֶף פְּעָמִים כָּכָה.

בֹּקֶר שָׂחֲקָה הַשֶּׁמֶשׁ. הִקְשַׁבְתִּי: לֹא זָע כָּל־רוּחַ,
לֹא נָע כָּל־עָלֶה. גֻּלַּת הַשָּׁמַיִם הָיְתָה שְׁטוּחָה
זַגָּה וְרַכָּה כְּיֶלֶד לָעֵת בְּחֵיק אִמּוֹ יָנוּחַ.
הָיָה כְּאִלּוּ קָרַשׁ
הָעוֹלָם מֵרֹךְ וְהִתְעַנֵּג —
וְאוֹתִי גַּם־אוֹתִי עָטְתָה כְּשִׂמְלָה חַמָּה הַמְּנוּחָה.

וּפִתְאֹם — —
הֶחֱרַדְתִּי. רָחַשׁ לִבִּי דָּבָר וְלֹא יָדַעְתִּי.
אֵימוֹת נָפְלוּ עָלַי. הָיְתָה כְּיָד בִּי שְׁלוּחָה,
וַתֹּאחֶז בְּצִיצִית רֹאשִׁי וָאֱהִי כְּמוֹ קֻלַּעְתִּי —

VII

לְזָקְנָתִי סֵפֶר תְּהִלִּים קָטָן –
מַה־בָּלִים עָלָיו וִישָׁנִים!
לָהּ נָתַן מַתָּנָה אֶת־סֵפֶר הַתְּהִלִּים
דוֹד זָקֵן לִפְנֵי רֹב שָׁנִים.

וּכְפַעַם־בְּפַעַם בְּקָרְאָהּ הַתְּהִלִּים,
עֵינֶיהָ מַתְחִילוֹת דוֹמְעוֹת –
הוֹי, זְקֵנָה, מָה חֲלוֹם־זֶה שֶׁעָבַר זֶה־עַתָּה
עָלַיִךְ מֵאָז מִן־הַחֲלוֹמוֹת?

IX

גִּרְמֵס חָצִיר עֵשֶׂב וַיִּשַּׁח לָאָרֶץ וַיִּשְׁכַּב סָרוּחַ,
מְקֻמָּט וּמְחַכֶּה
עַד־בּוֹא לוֹ מְעַט אוֹר וְחָיָה, עַד־יִפַּח וִיעוֹדְדוֹ רוּחַ. —
גַּם־אֲנִי מְחַכֶּה.

אַבִּיט: – אִשָּׁה עֲנִיָּה נֹשֵׂאת תִּינוֹק בְּעֶרֶשׂ.
בִּימֵי כָל־הַחֹרֶף חָלָה לָמוּת, הִתְעַלֵּף עַד־לִישׁוֹן,
וְעַתָּה בָּא רֵאשִׁית הָאָבִיב; אָז צָנוּם וְיָבֵשׁ כַּחֶרֶשׂ
נְשָׂאַתוּ אִמּוֹ הַחוּצָה בְּעַרְשׂוֹ אֶל־קַו שֶׁמֶשׁ רִאשׁוֹן.

וּפִתְאֹם יִהְיֶה עִם־רוּחִי: אֶקַּח אֶת־לִבִּי מִקֶּרֶב,
אֶת־לִבִּי הַיָּעֵף,
וְעַל־כַּפַּי אֶשָּׂא אוֹתוֹ, אֶת־הַלֵּב הַמַּר וְהַזָּעֵף,
וְאֶשְׁטַח אוֹתוֹ לַשֶּׁמֶשׁ וְאַנַּח עַד־בּוֹא הָעֶרֶב —
וַאֲחַכֶּה.

אוֹי לִי, הַיִּרְאָה הַסְּתוּמָה! –

הָהּ אֵלִי! רַק לֹא מְנוּחָה...

יָרֵאתִי מִפְּנֵי מְנוּחָה! יָרֵאתִי מִפְּנֵי מְנוּחָה!

וּפְרֻשׂוֹת כְּנָפָיו וּשְׁלוּחוֹת,
וַעֲלֵיהֶן יוֹרֵד הַטָּל;
כָּכָה עוֹד יַבִּיט הַמְשׁוֹרֵר
בְּעֵינַיִם מֵתוֹת אֶל־עָל.

רַק מֵימֵי הַנַּחַל יִרְעָשׁוּ
אֲבֵלִים עַל־אַבְנֵי הַגִּיר,
וְעַל־פְּנֵי הַגַּלִּים יִרְעַד
בִּדְמָמָה עוֹד הֵד הַשִּׁיר.

ברלין, תרפ"א.

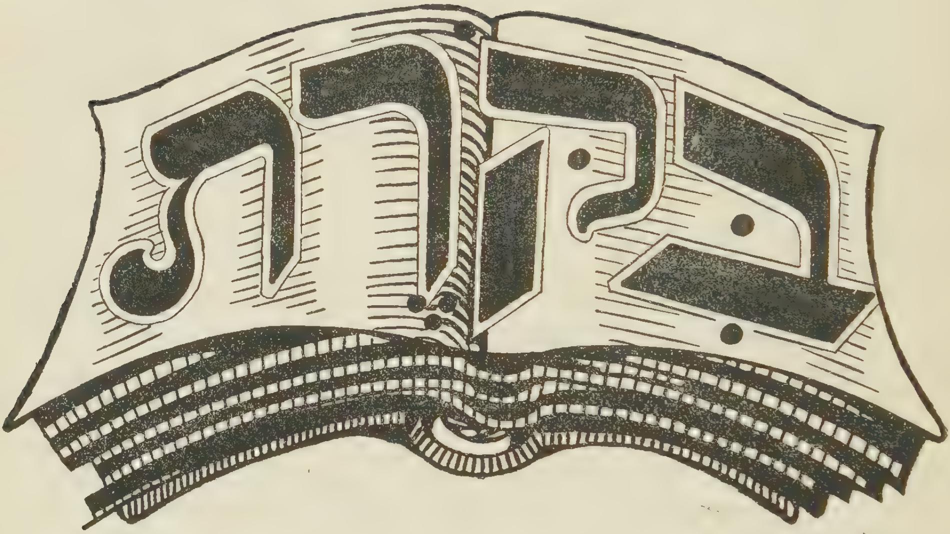
א

בִּרְעָדָה בְקוֹל דְּמָמָה דַקָּה
יִשְׁמַע בַּלַּיְלָה צְלִיל שִׁיר;
עַל־גְּדוֹת מֵי הַנַּחַל יִשְׁתַּפֵּךְ,
עַל־שָׂדֶה יִשְׁתַּפֵּךְ וָנִיר.

בַּרְבְּר הַמַּיִם יְשׁוֹרֵר
אֶת־שִׁירוֹ הָאַחֲרוֹן בַּלָּט;
עַל־מָוֶת יְשׁוֹרֵר וְעַל־אַחֲרִית,
וִישׁוֹרֵר יָגֵעַ וָמֵת.

שׁוֹשַׁנֵּי הַמַּיִם מַאֲזִינִים,
מַאֲזִינִים גַּלֵּי הַפָּז,
וְרָעַד בַּסּוּף הַקָּנֶה –
וּמְעַט עוֹד וְחָלַף וָגָז.

וּבְהַאְדִּים פַּאֲתֵי הַמִּזְרָח
בִּקְצוֹת הַשָּׁמַיִם בָּרֹם,
אָז יֶחְדַּל הַשִּׁיר מֵהִשְׁתַּפֵּךְ,
זָז יִשְׁכַּב הַמְשׁוֹרֵר דֹּם.


בקרת

לא־פילוסוף

טִיּוּלִים

לבקֹרת המחשבה המוֹדֶרנית

א

הפילוסופים שוללים או מטילים בספק את מציאותו של כל העולם המוחשי ומודים רק במציאותם של המקום והזמן, שני מֻשגים רֵיקים, שאינם מכילים בתוכם שום תֹכן ממשי. ועם־כל־זה יש שלבנו נוטה להאמין, כי הפילוסוף קרוב יותר אל האמת העליונה מאשר חוקר־הטבע, המודה רק במוחשי לבד.

הַמֻּשג „מתחת לסף ההכרה" יש בו פנים לכאן ולכאן. בפי הפילוסוף הוא אומר: מה שהוא ממעלה לכל הכרה, בעוד אשר בעלי החֹמר מניחים בו כַּונה של בטול: דבר שאין לנו עסק בו, באשר אינו נכנס בגדר תפיסת שכלנו, או דבר הנמצא עדַיִן בחוג שלטון האינסטינקט, בספירה שלמטה מן השכל. וכדי להבדיל בין הצדדים השונים של מֻשג זה, צריך היה להוסיף על המבטאים: „מתחת לסף ההכרה" ו„מחוץ לתחומי ההכרה" גם את המבטא: „ממעל למשקוף ההכרה". מֻשג זה היה מגביל לַהכרה את מקומה המגיע לה בעולם הרוח.

האפּטימָן אומר: „עולמנו הוא הטוב בכל העולמות", ומכַוֵּן בזה להגיד: הכל טוב בעולם זה שכֻּלו טוב. הַפֶּסִימָן אומר: „עולמנו הוא הרע בכל העולמות", ואך אין פסימיות זו נוראה עדַיִן כלל, מפני שמודה הוא באפשרות עולמות אחרים שהטוב שולט בהם. אבל כשבא אחרון שבפּסימנים ואומר: „עולמנו הוא הטוב בכל העולמות"— זוהי פסימיות שאין למעלה ממנה. זה אומר: אין מפלט מפני הרע, בהיותו טבוע בעצם הבריאה, ועולם וטוב הם שני מֻשגים המוציאים זה את זה.

כמה מאֻשרים הם הפֶּסימנים, המאמינים, שיש בכחנו לשלול את המציאות, מפני שאין מציאות מחוץ לאדם (בכלל או בפרט) ה מ כ י ר ב ה. אם כחו של

עלינו למלא על־ידי עזרה מן הצד, אם לא על־ידי העלאת אבק בעינים ופלפול ריק שאין לו אחיזה. והמיסטיקה אורבת תמיד בפנה ונכונה בכל־רגע לבוא לעזרת הנכשלים הזקוקים לה.

„אתרא דארעא ורקיעא נשקי אהדדי״ — את המקום הזה, המשלים בין הנגודים, מחפשים כל החוקרים מימי חרטמי־מצרים, גביאי־ישראל, חכמי־יון ונזירי־הדו עד־היום. רק רבה בר־בר־חנה יכול היה להאמין לטַיָעא, מפני שהיה, כנראה, פילוסוף גמור. הֶגֶל גם־כן האמין, שהפילוסופיה שלו היא הסינתיזה האחרונה, וכך האמין גם מַרקס: „הממלכה תמות״, אומר הוא. אבל הפילוסופיה לא חדלה והמלכות לא מתה. והספרים של הגל ומרקס מֻנחים בקרן־זוית וסופם להכנס לארכיון, כספרי אלה שקדמום. ובאֹפק שאנו רואים בכל יום, ביחוד בשעת שקיעה וזריחה — אין מקום כזה. השיטה ההֶליוֹצֶנטרית בטלה את האילוזיה הזאת, והראשון, שסבב את הארץ, נתן את מכת־המות היותר־גדולה לשאיפה זו.

הפילוסוף, שאינו חפץ בשום־אֹפן להודות באמת כפולה, כלומר, בדבר שהמדע שוללהו והאמונה תחַיְבהו — הוא המתאמץ להנצל מן השניות של הַמֻחלט והיחסי, של העולם כשהוא לעצמו והעולם של הנסיון והמוחשי, ומֻכרח למצא סוף־סוף פשרה לא־מספיקה עם חוליה חסרה, כדרך בעלי־המחשבה. ולא עוד. אלא שמֻכרח הוא להודות, כי אמנם אין התבונה דורשת מאתנו את מציאותו של האלהים, אבל מתוך שהאידיאלים המוסריים דורשים מאתנו את מציאותו, ולהם יש זכיות לא־פחות מאשר לחֻקי התבונה, לכן אנו יכולים להודות במציאותו. ומובן הדבר, מוסיף הפילוסוף, שהאמונה זקוקה להתאמה גמורה עם המדע, ומֻכרחת לשנות את תכנה לפי־דרישות המדע שבכל דור ודור. וכך באו במקום אמת כפולה שתי אמתיות, אחת גבירה ואחת שפחה — קַתּוֹליות חדשה, מהֻפכת. ואין בכך כלום: לאלהים יִמָּצֵא תמיד מקום, כל־זמן שלא תִמָּלֵא החוליה החסרה.

בעל־מדע אמריקני אומר בספרו: כל אותה האמונה החדשה ברוחות, שעינינו וחושינו אינם תופסים אותם,— היא רק הזיה, מכיון שהמיקרוסקופ ומכונות רֶנטגֶן וכדומה—שכֹּח ראיתם עולה אלפי פעמים על העין ושהם שולטים בכל מה שאין העין שולטת—אינם רואים אותם. ואין בעל־מדע זה מרגיש, שאין הוא עדַין כופר מֻחלט. חסרה לו רק מכונה יותר־שלֵמה ולא יותר.

רבים מחוקרי הטבע חושבים, שהמפלט האחרון של האלהים הוא הויטַליסמוס. ולכשיגמור אמיל פישֶר את בריאת הפְּרוֹטוֹפְּלַזְמָה באמצעים חימיים, לא ישאר שוב מקום לאלהים, כלומר, לא יהיה לנו צֹרך במציאותו. לעת־עתה איי הסכנה עוד גדולה כל־כך. מבריאת פרוטופלַזמה עד עֲשִׂיַּת אדם באמצעים חימיים עוד הדרך רחוקה מאד, ומבריאת אדם־גֹלם עד ליצור את הגאון אולי הדרך עוד יותר רחוקה. גֹלם ברא, כידוע, גם מהר״ל מפרַג, אך למדרגת

האדם גדול הוא כל־כך עד שיכול הוא ליצור עולמנו ולהחריבו — איזה מקום יש לפסימיות? עתידה אפוא האגדה לספר: „כל מקום ש ה ס י ח ו ממנו עינם — מִיָּד נשרף". אלא שפסימנים אלה אינם יכולים לשלול אפילו את הכאב הגופני היותר־קל. בעולם המוחשי שולט הנסיון בתקפו—ושניות זו, שהפילוסופים מודים בה, אינה נותנת לבטל אפילו את היתוש הקטן ביותר בשעת עקיצה. ומתוך שאנו הננו בוראי־העולם, יוצא מזה, כי עקיצה זו הִנֵּה רק פרי יצירתנו. ואם יתוש זה הוא נמצא בהחלט או הנהו רק פרי נסיוננו הַסֻּבְּיֶקטיבי — לחיינו אין בזה כל הבדל, מאחר שהכפירה במציאות הַמֻּחלטת אין לה כל שליטה בעולם־הנסיון שלנו, ואין ביכלתה לשַׁנות את הרע היותר קטן של חיינו, שלפִּיהָ, אמנם, יוצריו אנו, אלא שלבטלו אין בכחנו כלל וכלל.

הנוֹרמה המוסרית והצווי הַמֻּחלט אינם אלא נאֹדות רֵיקים, שכל דור ודור ופילוסופיו ממלאים אותם יַיִן או מים, — הכל לפי־הדור והאדם. ויש שהמים הם ישנים והיין חדש, ולפרקים מוטב לו לנאֹד כי יִשָּׁאֵר רֵיק משיתמלא. את צמאוננו לאמת לא רִוִּינו עד־היום.

הפילוסופיה — ביחוד האידיאַליסטית — לאחדות גמורה היא שואפת, ודוקא היא היא הַמֻּכרחה להודות בשניות שבמחשבה: עולם הַמֻּחלט לחוד ועולם הנסיון לחוד. והאחדות מה תהי עליה? מי שכופר בחֹמר ומקציע לו רק פנה קטנה: את עולם הנסיון — הרי הוא עושה מעשה רבי יוסף דילה־רינה עם השטן. החֹמר מתנקם בשולליו, וכשמוציאים אותו דרך הדלת — מְכרחים להכניסו דרך החלון. אלא שכך גם דרכם של בעלי־החֹמר — ברוח. והנצרות מימי פּוֹלוס עד היום לא הספיקה עוד להשתחרר מכבלי הרבוי, והיהדות והאיסלם שומרים על האחדות העלובה על־ידי פלפולים וַאֲמָרוֹת שאינם אומרים כלום, ובעִקר על־ידי ההתרחקות מן הספקנות והמחשבות. יהודי שאינו מאמין גמור הריהו כופר גמור ודי לו. לא צריך לחשֹב, והאחדות ומנוחת־הנפש נשמרות ונשארות בתקפן.

פילוֹסופיה חיובית, פֵּרוּשָׁהּ: מחַיֶּבת היא רק את הפנה הקטנה של המוחשי, ובעִקר רק את חלקה המגיע לידי הכרה. המוחשי, שאין ההכרה שולטת בו, והַמֻּכּר, שאין החושבים תופסים אותו, שַׁיָּכים לעולם־הדמיון, לַמֶּיטַפיסיקה, שאמנם אין אנו כופרים בו, אלא שאיננו יודעים אותו וגם כמעט אין חפצים לדעתו. ואם תאמר: כמה עלוב חיוב זה הַמֻּגבל והמגביל — הרי יש לאמר, כי בכל־זאת יש בו יותר חיוב מאשר בפילוסופיה האידיאליסטית, האומרת: „החיים—חלום", ומרחיקה את הַמֻּחלט שלה מחוץ למציאות; ובזה הרי יכולים אנו לכפור מקל־וחֹמר: ומה אם המציאות רק מְרַמָּה, מה שמחוצה לה על־אחת כמה וכמה!

מי שמתחבט בשאלות־העולם ואומר לפתור את הכל רק בעזרת השכל לבד, סופו שיבוא לידי מיסטיקה גמורה: כי השרשרת של המחשבה והַסִּבָּתִיוּת— סופה להנתק בשביל השגתנו והכרתנו הַמֻּגבלות, וחוליה אחת קרובה או רחוקה

אל הקולטוס של השוט, שהגיעו אליו מחַיְבים רוסים שונים אחריו. אין בני־אדם כופרים, כנראה, אלא אם אמונה מוכנה ומֻנחת בבית־גנזיהם. ומתלוצץ הוא הגורל לפרקים בבני־אדם. הגמר של שלילה גדולה ענקית הוא לפרקים רק חיוב דל ועלוב.

כשנגשים בתולדות הפילוסופיה לפרשת בֶּרְקְלֵי, לַסּוֹלִיפְּסִיסמוּס שלו, וכשמגיעים עמו עד לידי הרעיון, שאפשר מאד, כי באותו הזמן שאני יוצא מן החדר—הוא, הַחֶדר, וכל החפצים שבו חֲדֵלִים מהיות ובמקומם באה רֵיקוּת גמורה, ושלכל־הפחות אין שום הוכחה שתכריחני להאמין במציאותו של החדר ורהיטיו בשעה שאין אני רואה אותו, ושהאחר הנמצא באותו זמן בחדר אולי רואה לפניו לא את מה שראיתי אני—והמסקנה מזה, כי „קְרָצְנוּ מֵחֹמֶר החלומות", וכי החיים—חלום, כי הכל רק משתקף בנו, מבלי שתהיה לשום דבר איזו הֲוָיָה אמתית, ממשית מחוּצָה לי, לאני הפרטי שלי, יוצר הדברים ומאפסם; וכשאתה רואה אחר־כך, איך אותו הבישוף, מפיץ הנצרות בין הפראים, בא לידי החלטה, שבעולם הַמַּמָּשׁוּת הנסיונית שולטים בתקפם החֹק הַמֵּיכָנִי הַקִּצוֹנִי והנסיון המדעי— הנך מבין את הפקפוק של רבים, אם באמת ובתמים חשב הבישוף מה שכתב, או כי כל חקירותיו בתורת ההכרה אינן אלא לגלוג גאוני על הפילוסופיה וְהַמֶּטַפִיסִיקָה, ושכֻּלן לא באו אלא כדי לבסס את הפְּרִימַט של המדע הנסיוני וההשקפה המיכנית. שוֹפֶּנְהוֹיֶר, ששלל גם־כן את המציאות המוחשית, הוסיף בכל־זה, כי מי שעומד על נקֻדת הסוליפסיסמוס — מקומו בבית־המשגעים. אלא שבכל־זה אינך מבין: למה רגשו כל האנשים הטובים האלה? מי שחפץ לבנות לו את עולמו רק על־פי ההגיון הנקי, הרי אפשר שיגיע באמת לידי מחשבות אלה. אם אין הוכחה הגיונית מספיקה לזה, שחושינו אינם מרמים אותנו, ואם חדלים אנו מהאמין לחושינו לא רק בפרטים, כי־אם גם בכלל, בעִקַּר המציאות— הרי מן ההכרח שנבוא לידי־כך, שנכפור במציאות הַחֶדֶר והרהיטים אפילו בשעה שאנו רואים אותם. בין הראיה שבהקיץ לבין זו שבחלום אנו מבדילים על־ידי בלבול המקום והזמן בחלום, אלה שני השליטים האי־מֻגבלים של המציאות, ועל־ידי היסודות המתנגדים לנסיון ולמציאות שבו. אבל מי יעיד לנו על אמתותן וחיובן ההגיוני של הכרות אלה? וכך ההגיון הַקִּצוֹנִי מגיע עד אבסורדום שלו, ואין פה לא תמימות ולא צביעות ורק עִקְבִיּוּת הֶגְיוֹנִית. „יחי ההגיון ויחרב העולם!" וההגיון באמת החריב את העולם, אלא שהעולם, אחרי אשר גרש אותו הבישוף דרך דלת ההגיון, נכנס שוב בחלון הנסיון. לאנגלי, ואפילו לבישוף, בלי אֶמְפִּירִיסמוּס אי־אפשר.

נפלא הדבר, עד־כמה הפילוסופים בעלי־ההגיון אינם הגיוניים. כשכופרים במציאות המוחשית וחושבים את כל הנמצא ליציר דמיון האדם, רצונו וכדומה, הרי צריך להוסיף: אותם הרעיונות הפילוסופיים בכל־אֹפן אינם פחות יצירי־דמיוננו, רצוננו או הגיוננו מאשר העולם המוחשי, ואם אין העולם המוחשי יכול להעיד על מציאות עצמו מפאת היותו רק דבר שבדמיוננו, מי יאמין

אביו, שהוליד א ו ת ו, את הגאון, לא הגיע הוא, יוצר הגלם, עוד. וכשיחרב מקלט הַוִיטַליסמוּס, ישאר לאלהים מקלט אחד: הגאון.

מקור הספקנות שלנו מֻנח בצֹרך הפנימי ב„איפכא מסתברא". כשאין לנו מתנגדים מן החוץ — בוראים אנו לנו בעצמנו מתנגד, סותר. אוהבים אנו את ה„ויתרוצצו". הַיֹּצֵר בורא את הַיֵּצֶר שכנגדו. האלהים ברא את השטן, או כדברי פיכטֶה: „האני בורא את הלא־אני". ופיכטה הבין את הענין יותר מחכמי ישראל. האני והלא־אני יכולים עוד באיזה אפן להתמזג, אבל האלהים לא ישחוט את השטן לעולם; השמים יִמלאו שעמום יותר מדי. ואפשר שמשום־זה נתן יוסף דילה־רינה לַשטן להריח את הבשמים שלו. ואפשר כי גם לא הפסיד בזה כלום: כשגסס השטן, ראה רבי יוסף עצמו במדבר, וכשהחיָהו שוב — חזר לארץ־הישוב, והשֵׁדים היו מביאים לו את בתו היפה של ראש־העיר עכּוֹ לצפת. (כדרכו של מפיסתֹּפֶל עם פויסט תמיד). האני היהודי התפשר או התמזג קצת עם הלא־אני הנכרי. אמנם המשיח לא בא, אבל מי אומר לנו, כי הסינתיזה האחרונה מֻכרחה לבוא? את המשיח כבר אכלו בימי חזקיהו, זה שאמר: „הלא אם שלום ואמת יהיה בימי", ובימי „הַמֶּלֶךְ־הַשֶּׁמֶשׁ" לואי הי"ד בצרפת, זה שהיטיב עוד להביע רעיון זה: „אַחֲרַי—המבול"; ורק הגל ומַרקס לא התיאשו מן המשיח.

הסופר הרוסי־יהודי שֶׁסְטוב יש־לו sub specie aeternitatis שלו, רואה הוא את הדברים sub specie של דוסטויֶבסקי. במטה סדומית של זה מכניס הוא את שקספיר וטולסטוי, את ניטשה ואִבסן. אמנם אלה מתקוממים, אך היהודי קוצץ קצת בקומתם ומשכיבם על־כרחם. במצוה זאת התמחו יהודים עוד מימי אברהם אבינו. שסטוב שולל את הכל, אבל אחרי „האַפּוֹתיאוֹזה של חֹסר־הבְּסיס" בא עוד ספר: „הָעֲרָבִים הגדולים" (ערבים מעין „ערב־שבת", „ערב יום־טוב" וכדומה). טולסטוי, אִבסן, ניטשה, שוֹפֶּנהוֹיֶר, וִילְיַם גֶ'מְס (זה שכתב את „רבוי הַגְּוָנִים של הנסיון הדתי") ואפילו דוסטויֶבסקי בעצמו — אינם אלא ערבים ליום הגדול, האחרון שיבוֹא אחריהם, אינם אלא מעֵין יוחנן המטביל או אליהו של המשיח. מַהוּ שסטוב בעצמו? רק מפרש של הגדולים, עֶרב כמוהם או אפשר יותר מהם — לא פֵּרש. העִקר הוא, שעוד בספריו הראשונים של שֶׁסטוֹב הציץ כבר מבין הַשִּׁיטִין בחִיוּךְ ערמומי, כאוֹרֵב — ה ח י ו ב. אלא שמסתפינא: הבסיס של שסטוב, אולי, אינו לא האלהים ולא השטן, לא השלילה ולא האי־נורמלי, לא היסורים וגם לא המיסטיקה, אלא—הפַּרַדוקסון.

שלילת הקולטורה והכפירה בה מסֻכָּנה היא מאד. באים לכאוֹרה אליה בתביעת עלבונו של המוסר: הכל בעולם מתפתח — והדרישות המוסריות נשארן אותן שהיו, בלי שום התפתחות. אלא שעל־פי־רֹב שלילת הקוּלטוּרה מובילה לשלילת ההוּמַניוּת. אמנם טולסטוי נכנס ויצא בשלום, אִבסן הסתיר את פרצופו האמתי מתחת מַסְוֶה, ניטשה נשתגע, ודוסטויֶבסקי — אַשְׁרֵיהוּ שמת: מִן השלילה שברומַניו אל החיוב שב„יומן־הסופֵר" — הדרך יותר רחוקה מאשר מזה האחרון

נורמליים". מה שהולידו כחות הקדֻשה — קשה לנו לדעת. הקדושים, שהשאירו אחריהם יצירות של רוח, היו בעלי־תשובה על־פי־רֹב, והיו ביניהם גם חוטאים בחשאי, בעלי תאוות גדולות ובעלי סגופים, שהיה בהם מן ההנאה המשֻנה שבחטא. אלו היינו יכולים להוציא את כחות הטֻמאה ולהציל את ניצוצי־הקדֻשה שביצירות אלה — היינו רוכשים לנו נסיון גדול בענין כח־היצירה של הקדֻשה. אבל זהו אי־אפשר. הנביאים טפלו לפרקים ברשימת הפרטים, כמו הרומניסטים המורַליסטים בפרטי נפילתה של האשה, כמעט בתענוג אסתֵיטי. יש לנו רק נסיון גדול בענין היצירה של כחות הטֻמאה, אלא שגם פה קשה להביא את הכחות לידי גלוּיִם הטהור, בלי תערֹבת של ניצוצי קדֻשה או של יצירה עליונה סתם מחוץ לכל קדֻשה וטֻמאה. בכל־אֹפן, כחה של הטֻמאה גדול מאד. ואפשר שסבת אי־יכלתנו אנו, היהודים, בספרֻיותינו שלנו עד־עתה, מֻנחת בהעדרם של כחות־הטֻמאה או במציאותם במדה אי־מספיקה. בלי טֻמאה אין צער וכאב אמתי, אין יֵאוש גמור, אין הֶאָרָה ואין גאֻלה. היצירה שלנו, של כֻּלנו (חוץ מאחדים שכחות־הטֻמאה שלהם מבצבצים ועולים) היא יצירה נורמלית־שכלית או, לכל־הפחות, קרובה אל השכל (כמובן, רק באֹפן יחסי; בהחלט יש גם ביצירתנו קצת מהשתתפות כחות עליונים), יצירה בלי טבעות־האש, בלי סֶפֶקְטְרַליוֹת, בלי אֹדֶם וָדָם. טבעות־האש, כנראה, יסודן היותר עמֹק הוא בטֻמאה. ואשר לקדֻשה — בדורותינו אין אצלנו יודעים כלום על זו. תסיסות דתיות אינן אצלנו במציאות, ובלי תאוות עמֻקות אין גם מקום לקדֻשה, ליצירות־קדֻשה. החסידים הרגישו בזה, ואך החסידות מתה מתוך חֹסר־דם ואין לנו דבר שימלא את חסרונה, חוץ מכחות־הטֻמאה, שרבים אצלנו הרוכשים אותם על־ידי התבוללות גמורה, או, לכל־הפחות, על־ידי שאיפה להתבוללות כזו. ולכן יש לפרקים לאלה משלנו שם בחוץ זעזועי־יצירה, זעזועים כאלה שבפנים אינם בנמצא עדַין, אם לא בתור יוצאים מן הכלל.

עִיַנתי בשירי הַאפִיז הפרסי. צדק שוב סטרינדברג. הוא כתב ספר קטן, מעין מאמר, על „הרצון בעל־ההכרה בדברי הימים". רואה הוא רצון פועל בהכרה בהיסטוריה של האנושיות. והראיה, שכמעט תמיד בתקופה אחת מתעוררות תנועות דומות בקצוות רחוקות של העולם, מבלי שהיה ביניהן איזה קשר. בּוקַצ'יו באיטליה (ועמנואל הרומי שלנו), וַלְטֶר פוֹן דֶר פוֹגֶלְוַיְדֶה באשכנז והַאפִיז בפרס הרחוקה — כמה הם דומים זה לזה. קורא אתה בשיריו ונזכר כל־רגע בגֶטֶה. כמה קבל זה מהפרסי הגדול! באים האשכנזים ומתהדרים ביַיִן, אשה, זמרה (Wein, Weib, Gesang) שלהם — ומְדַמֶּה אתה רגע: משלהם באו להם אלה, ואינך אלא טועה: הפרסי, הגאון־השירי משירָו, קדמם בהשקפת עולמו. „איך האבע מיינע וועלט אויף ניכטס געשטעלט" (העמדתי עולמי על אפס) שר גֶטֶה שלהם, ושוב הרי זה של הפרסי. ואותה הבהירות הנפלאה ואותה שמחת החיים — הכל כבר היה אצלו. ויחד עם־זה החוט הנסתר של הפחד מפני החיים. „ישתה וישכח" — פה ושם מצלצל הנגון הטמיר הזה באזנינו. ואותו הפרסי כּראה לאהובתו את המלאכים והם שרים את שיריו, שירי הַאפִיז. בועט הוא

אפוא לאותו הדמיון והרצון ששיטה פילוסופית יוצרה אותם בלי שום הוכחה הגיונית מספיקה, בשעה ששיטה פילוסופית זו היא שוב רק פרי הדמיון והרצון? הדברים חוזרים חלילה: הדמיון והרצון שוללים עולם ומסכימים עליו כחפצם ויוצרים פילוסופיות, והפילוסופיה מגבילה את כֹחות הדמיון והרצון או מַשליטה אותם בַּכֹּל כחפצה, וההגיון שולט בהם בשעה שהם יוצרים אותם. ואיפוֹה היא אמת הדמיון? החיים — חלום, אך מי־זה יבוא להקים את החלום לשופט על החיים?

ב

בהיותי ילד, שאפתי תמיד לראות את הדברים שלא מעלמא דָהֵין, — אלה שפחדתי מהם כל־כך. סובבתי על בית־כנסת סגור, שכנהוג באו המתים להתפלל בו בכל לילה, טִיַּלְתִּי בבצות ועל־יד בתי־קברות וכדומה. אמנם נתקלתי בבני־אדם שבטלו אצלם הגבולים בין החלום והמציאות, שהלומותיהם היו כעין רְאִיַת־הנולד, שאיזה סוד עמֹק שלט בהם וגורלם היה מגלה להם את מסך־העתיד בלילות. אבל נסים לא נעשו, וכל זה היה מחוץ לנפשי. רק פעם אחרי יסורי־נפש קשים במשך ימים רבים נראו לי טבעות־אש מפזזות על הקיר ממעל לי—ונבהלתי. הבלגתי על עצבי, נפשי נחה בי ושוב לא ראיתי כל דבר מן הדברים האלה. ההיה חִזָּיוֹן זה רק הַלוּצִינַצִיה גרידה, תעית החושים? או אפשר היה זה מעין התחלה, רמז להתגשמות תקותי וגעגועי לעולם הנסתר והפלא? אם כה ואם כה: האדם הנורמלי שבי הֵגן על עצמו בעוד־מועד וגרש את האי־נורמלי מגבולו. הטוב עשה? מי יודע? אפשר היה צריך להיות כך, ונצלתי באמת מסכנה; ואפשר החניק האדם הקטן בפֹעל שבי את האדם האחר שבכֹּח. בכל־אֹפן — הנסיון הפרטי שלי — נסיוני הנפשי — לא יצא מעולם מחוג ההכרה הרגילה. ההרגשות־הקדומות, כמו חלומותי, לא יצאו מן הכֹּח אל הפֹּעל. הנסיון היחידי שלי,— אם לא לחשב את קַו־הַשָּׁנִי של הגורל העובר דרך חיי, כמו דרך חיי כל־איש, והנאמן תמיד לעצמו גם מחוץ לכל חלומות ורמזים — זהו נסיוני בדברי שירה. כאן יש שאתה רואה את עצמך באמת כאלו מעיָן טמיר שבך, נסתר במעמקיך, זורק את מימיו החוצה, מבלי אשר ישתתפו בזה שכלך וכחותיך הרגילים. ואין אני בא לדון על טיבם של מים אלה. בכל־אפן ודבר אחד ברור: כחותי הרגילים, הכרתי ושכלי אינם מספיקים לאחדים מהדברים הפיוטיים שכתבתי. אלא, כמדמני, גם פה יש לי מעֵין אותו הפחד מפני הטבעות האדמות. החיים יוצרים את השירה, ומי שמפחד מפני הטבעות האדֻמות של החיים — עליו להשאר גם כאן בחצי־הדרך. ופה גם רמז ל ט י ב המים שבמַעין־כתיבתי.

איני זוכר מי שאמר זאת; כמדֻמני, סטרינדברג. „השירה האירופית הגדולה נבראה בין אֲדֵי־אַלְכֹּוהוֹל ובתוך אטמוספירה של חיי־פריצות לא־

שבשמים ובין הדומה לה שבארץ, מלאו את האויר עד לרקיע העליון יצורים שמקומם היה בין האדם ובין האלהים: מלאכים ונשמות, שטנים, שדים ורוחות וכדומה. זה היה מעין מעבר מן האדם, שנשמתו כלואה עדין בגוף עכור, דרך יצורים שנשמותיהם נתונות בגופים קלים, שקופים ואוריריים פחות או יותר, עד האלהים שכלו רוח, נשמה. ובין האדם הפשוט ובין אלה היצורים, בני־המעבר, עמדו היחידים הגדולים: נביאים וכהנים, מלכים וגבורים, פילוסופים וחכמים, צדיקים ונזירים, ואפילו מכשפים וחרטמים — חוטאים גדולים. מלאכים ושטן, נשמות טהורות ושדים, רוחות הקדשה ורוחות הטמאה — אלה היו שני הצדדים של חוליות־המעבר, חוליות־האור וחוליות־הצל. גם על המטפיסיקה המודרנית, תורת ההתפתחות, היה למלא את הריקות. ומתוך שזו היא חיובית וריאלית, לא יכלה לצאת מתחום המציאות והסתפקה לעת־עתה רק באדם העליון לבד. ולא רק זאת, אלא שהצרך בנפלאות לא יכול היה למצא ספוקו בטפוס העליון שישנו; האדם היותר־גדול הרי יש גבול לחושיו, ובפעל (עד־כמה שחושינו והכרתנו מגיעים; ולא בפעל העליון: לגבי־זה הכל אפשר) הרי נגמרה השרשרת, ולכן אם אין זו נמשכת מעצמה הלאה, צריך להמשיך אותה. האדם העליון יבוא, הוא מכרח לבוא. אנו מכרחים להנצח, לצאת מעצמנו, לפסוע על פגרי עצמנו, בסגנון המשורר. הצדך באין־סוף בהתפשרו עם עם הריאליות מכרח לברא אדם חדש, עליון. המכונה פתחה לנו עולמות רחבים למטה ומן הצד, כלפי המיקרוסקופ, קוי רנטגן, כבשה לנו את הארץ, את הים, את האויר, את המרחק ואת עמק הארץ (בצורת טלגרף אלחוטי), עתה צריך שיעשה עוד צעד, שיכיל בקרבו את כל הצדדים שיעבור אותם. צריך שהחושים ימלאו לנו את מקום המכונה, וצריך שיברא לנו עוד חוש ששי, או איזה חושים חדשים. ואם אפשר היה, שאותה הבריה שילדה את הקוף תתפתח ותהיה לאדם, מדוע לא יתהוה האדם לאדם־עליון? וזה אינו עוד הסוף. הפרספקטיבה המדעית היא צנועה וזהירה, יראה היא להביע את מחשבותיה בגלוי, ולפרקים היא גם יראה מפני החוליה האחרונה של הקפיצה המחשבתית. הצעד ההגיוני האחרון יכול לקלקל, ואפשר לו לפגום את השקפת־העולם שלנו. לברא פרוטו־פלזמה — זה מתאים, זה גומר, זהו כמעט הגג של הבנין. האדם העליון פותח קצת גם אפק בלתי־רצוי. אי־אפשר לדעת לאן זה מוביל, ולכן העולם הוא כאן אי־שיטתי ולא־עקבי כל־כך. דוקא חסידי דרוין פחדו מפני ניטשה, מפני המסקנה ההגיונית ביותר של תורת דרוין. ולכן אלה עד־היום אוחזים בקרנות המזבח וצועקים: זוהי שירה מדעית ולא יותר. „איגנורבימוס" (איננו יודעים)— זוהי תשובה על הכל. וזו מבטיחה לנו, כמו האמונה והכפירה ליהודי, את המנוחה ושלות־הנפש ושומרת עלינו מהסכנה של הריסת השקפת־עולמנו הריאלית, המכנית והנסיונית.

אבל איזה הדרך יברא האדם העליון? תשובתו של ניטשה אינה מספיקה כלל וכלל. החיה הצהבה מאהורינו היא ולא מלפנינו. ההתנפלות על חלשת הרוח, על הרוח הנדכאה, אינה עוד מבטלת את הרוח הכבירה, הגאה. ופה היה אפשר

באדרת הנזירים, בספרים הקדושים, במוסר, בבתי־התפלה, בתפלות ובכל תשמישי־קדֻשה ויוצר לו פולחן שלו: פולחן היין, האהבה והזמרה. ומי־הוא?— נזיר־הַדָת. מלגלג הוא גם לפילוסופיה, למדע, העקר הם—החיים, העליזות וכל־זה לעת זקנה. פויסט היה וגברא ולא משל היה: — הַ א פ י ז. ונפלא הדבר: לכאורה הרי פעלו גם בו כחות־הַטֻמאה, ואינך מרגיש בהם. לפניך זקן־צעיר, טמא־קדוש, והחיים החיוהו וטהרוהו (הפרסים אומרים: שירתו רק משל היא — מין שיר־השירים) והכל כה קל ופשוט. "Ich singe wie der Vogel singt" „(כשורר הצפור שר אני) — שָם גֵטה בפי הַשָר שלו — ושוב נדמה לך, כי הַשָר הזקן שמאס בשרשרת־הזהב, מתנת המלך, ובִקש במקומה כוס־יין—הַאפיז הוא. כי מה היא שרשרת? חוליה אחת אי־אפשר שלא תחסר — ומי שאינו זקוק למִיסטִיקה, מכרח למלאותה בכוס־יין. „אמרתי שלום למיסטיקה ונשבעתי לכוס־היין" — אומר הַאפיז. אותו הנגון הנצחי: „ישתה וישכח", „כי הכל הבל ורעות־רוח", „על אֶפס העמדתי עולמי". והַאפיז מוסיף לשיר: „השמים אינם שוים מאום", ובכן „ויָפֶה להיות אדם". המזרח מושיט יד למערב, וימי־הבינים האחרונים לָעֵת היותר־חדשה. ולֵך ודַבֵר על־דבר ערכם המֻחלט של מקום וזמן.

ג׳

האדם העליון אינו רק פרי פנטסיה ריקה, אינו רק קפריז רצונו של יחיד — כי אם הכרח גמור והגיוני של המחשבה האנושית בזמננו. השאלה בדבר סופיותם או אי־סופיותם של הדברים והעולם עוד לא נפתרה. שׂכלֵנו נלכד בנגודיו: לא יוכל לתאר לו את הסוף, כמו שאינו יכול לתאר לו את האין־סוף. והעובדות הנסיוניות סותרות זו את זו. אלא שבכל־זאת כבר הֻסכם בחוגי בעלי־המחשבה, שלגבול הסופיות עדַין לא הגענו. מה שנראה היום — על־פי מקרה של עובדה נסיונית — לסוף, מתפרץ מחר מגבולותיו והסוף מתרחק שוב מעינינו. יש כבר צבעים ידועים לנו מימין ומשמאל לספֶקטרום, מחוץ לאָדֹם ולפִיולֶטִי, צבעים שאין העַיִן שלנו שולטת בהם, וכדומה. וכן גם בענין ההתחלקות: העצמים מתחלקים לחלקים הרבה יותר קטנים מאשר חשבו עליהם קֹדם, מבלי אשר תאבד מהם סגולתם העִקרית, העושה אותם למה שהם. השרשרת שולטת בכל: שרשרת של צבעים מתרחבת ימינה ושמאלה לספֶקטרום, שרשרת של התחלקות לגדֹל ולקטֹן, שרשרת של סבות ותוצאות ושרשרת של התפתחות בכל, וביחוד בעולם־המינים. מתחת — השרשרת היא ארֻכה מאד. מן האדם עד אותו החי שהוא ספק חי ספק צומח, ומן זה עד לספק צומח וספק דומם שרשרת ארֻכּה בעלת מאות אלפי חוליות, מה שאין כן למעלה: פה האדם הוא לעת־עתה הגומר. התיאולוגיה, המטפיסיקה ואמונת־העם הפשוטה, שלא ידעו עוד כלום מתורת דַרְוִין — הרגישו איזה צֹרך אינסטינקטיבי למלא את המקום הריק. את השמים מִלא האלהים, זה שהוא גם עתה החוליה הראשונה והאחרונה לשרשרת, לכל שרשרת. ובין זה והאדם, בין החוליה העליונה

אינו חפץ להחרב, להבטל ולהאָפס אפילו בשביל המְאַפסים עצמם. בזה כֻלם מודים. הַנִּירְוַנָּה היא רק שאיפה אידיאַלית, ורק שאיפה, שֶׁיָּפְיָהּ היא כיפי כל שאיפה — בזה שלא תֻשג. ואנו לא נדע מה־נעשה ואין לנו לאָן ולמי לשאת עין. ובנו בעצמנו מאמינים אנו פחות מאשר במי ובמה־שהוא.

ד

ויש עוד שאלה: מהו היחס בין האדם של עכשו ובין האדם העליון הבא? אנו, הרי שמים אנו תקותנו ביציר החדש הזה, העתיד להמשיך את השרשרת שנפסקה, העתיד להעבירנו דרך הגבול הסגור בפנינו. תקוה זו היא לבן־הדור החושב והמרגיש מעֵין „עולם הבא" למאמין. ומתעוררת השאלה: מהו הקשר בינינו ובין אותו האדם העליון שיבוֹא? אם לא יהיה הוא איזו בריה חדשה לגמרי, איזה מין חדש, אשר הקשר בינו ובין האדם לא יגדל מזה שבין האדם ובין הקוף. אשר לגזעי האדם השונים — אין תהום עמֻקה ביותר ביניהם. כשם שאנו מרגישים בקשר שבין הילד בעל ההכרה והזכרון (להבדיל בין התינוק שלא הגיע עוד להכרה ולזכרון, ושהקשר בין מאורעות חייו בשנים אלה ובין הכרתו אחר־כך אינו סֻבְּיֶקטיבי, כי אם אֹבּיֶקטיבי, מאחר שהאדם ואפילו הילד אינו מַציר לו את חייו בשנים אלה על־פי הנסיון שלו, שנמחק מזכרונו לגמרי, אלא על־פי נסיוֹנם של אחרים, על־פי מה שהוא רואה אצל תינוקות אחרים, או על־פי מה שמספרים לו אחרים על־דבר חייו הוא בימי הינקות) ובין האדם שנתבגר, כשם שהאדם הקולטורי אינו אלא המשכו של האדם הקולטורי למחצה או הפרא למחצה ולגמרי, כשם שיש קשר בין בני עמים שונים, דתות שונות וכדומה — כך יש קשר גם בין בני הגזעים השונים. למרות מה שהקשר בין מיני אדם שונים אינו במובן ההכרתי־האֹביקטיבי יותר גדול מאשר בין הפרא הגמור ובין הקוף הכי־מפֻתח, בכל־זאת אומרת לנו הכרתנו האנושית, כי כל בני־האדם שַיכים למין אחד, שבינו ובין הקוף כאלו נפסקה השרשרת לגמרי. אבל כשיורדים אנו בסֻלם ההתפתחות, הן לצד העָבר שבמעי־אמו, הן לצד הקוף שהוא ביחס למִינֵנוּ בבחינת עָבר — אז מרגישים אנו, כי לזהכרתנו אין לה לכל תורת דרוין כל ערך ממשי. אותו רגש האחריות והשתוף השולט בלבנו גם ביחס לבני־האדם היותר־פראים וביחס לתינוק חסר כל הכרה, אותו רגש נפסק אצלנו ביחס לעֻבר מצד אחד (רגש השתוף ביחס לזה; רגש האחריות שולט גם פה במדה ידועה) וביחס לקוף מצד שני. ועוד יותר: מֻשג־התועלת משפיע על הכרתנו המוסרית ועל רגש האחריות שבנו, עד שחיות־הבית שלנו והכלב שבחצרנו חביבים עלינו וקרובים לנו הרבה יותר מהקוף היערי. ואם למרות ההפותיזה הדרוינית אין אנו כלל מַמשיכיו של הקוף ויורשיו, ואם אין אנו, המתגאים כל־כך בעליתנו ובהתפתחותנו מן האדם הפרא עד האדם הקולטורי — אם אין אנו יודעים כל רגש אשר והתרוממות־הרוח, בשעה שאנו רואים את הקוף לפנינו — מי יאמר לנו, כי האדם העליון הבא ידע את הקשר שבינו

לענות: „נשמה בריאה בגוף בריא״, אלא לניטשה אין זו תשובה. פחות מכל הרי האמין הוא בהרמוניה, בסינתיזה. האדם העליון הרי צריך לשַבֵּר את הקלִפָּה ולהתפרץ ממנה. אמנם אפשר כי החיה הצהֻבּה תשמש אנטיתיזה, אמצעי וסתירה זמנית, אבל הרי מסֻכָּנָה היא זו. וכי אין היא יכולה להשיבנו בחזרה אל הקוף? הרי יש גם ירידות בהתפתחות, וגם חזרות לאחור. ובאים אחרים ומרמזים: האי־נורמלי. נאמר פשוט: הנגוד לחיה הצהֻבּה. כלומר, האדם העליון יִבָּרֵא על־ידי ההשתחררות מן החמר, על־ידי ההתפרצות מחוץ לגבולים, על־ידי שלטון מתחזק, קצוני, של הרוח. החיה הצהֻבּה אינה אי־נורמלית, היא יכולה באֹפֶן היותר־טוב להיות הגבול היותר־קצוני של הנורמליות. כי האי־נורמליות נבראת על־ידי הדקות היתרה, החולנית. דרכה היא דרך ההַלוּצינַציה, האֶפִּילֶפסיה, היסורים הגופניים והנפשיים, השגעון וכדומה. החיה היתרה מובילה לטמטום ולא לראִיָּה עליונה. ההרמוניה מובילה לבהירות, וזו רק מגדילה, ושום מִסְךְ אינה מרימה. לא ההרמוניה יצרה את ניטשה, כי אם השגעון, זה שיצר את דוסטוֹיֶבסקי, אבל דרך זו אינה הדרך של קיום המין. אנו הנורמליים מֻכרחים להאמין לדוסטוֹיֶבסקי ולניטשה, נסיוֹנם איננו נסיוננו, ולכן אין אנו יכולים להיות מַמשיכיהם. לחולניות ולשגעון יש גבול: ה אֶ פ ס, ואף היצירה פוסקת עוד בדרך לגבול זה. ובכן מי יברא לנו את האדם העליון? ואם תאמר: עתידה רוחניות קִצוֹנית זו לסגל לה את החמר והגוף; אנו הרי מרגישים כבר עתה, גם בלי שום חולניות, הרגשות ותופסים דברים והכרות, שלדורות הקודמים או לשדרות אנושיות יותר־נמוכות אינם אפשריים מחוץ לשִגעון. בזה יש הרבה מן האמת, אבל פה מתחיל הספק. אותו הגבול של השגעון, העושה את היצירה לאי־אפשרית, לא רחק כעת יותר מאשר היה, למשל, בימי לֶדֶת הנצרות. וכדומה. מַעֲשֵׂי־מרכבה, אַפּוֹקליפסיס ותורות־הַסֵּתֶר של הדו נבראו גם־כן על־ידי שִגעונות, וכמעט שאין אנו מרגישים פה בכל שנויים עָקריים שחלו במשך אלפַיִם שנה, לערך. כל מי שיכול לחשב, כי הבריָּה שלמעלה מאתנו שַיכת כבר לחוליה כזו שאין לחושינו ולהכרתנו שליטה בה, כמחשבת המטפיסיקה, התיאולוגיה ואמונות־העם — לזה יש מוצא. כל מי שאין לו צֹרך בקצוניות המחשבה ההגיונית ומי שהוא בגדר מסתפק ביחס לחושיו ולהכרתו — אַשריהו; אבל אלה שאינם מסתפקים ואינם מאמינים והם מחפשים מוצא — גם האדם העליון לא יתן להם כלום. את השרשרת מֻכרחים הם למלא או להמשיך ויהי מה, והאדם שלנו אינו רואה מֵעֵבֶר לקצה השרשרת, שתפיסתנו שולטת בה, והאדם העליון דרך־יצירתו סתומה, והרצון בלבד לא יבראהו. המכונה עדַיִן אינה מספיקה, ומובילה היא לכל־היותר אל הפרוֹטוֹפלַזמה; הספיריטיזמוס וכדומה, עד־כמה שאינם רמאות פשוטה — הִנָּם רק רמאות שאדם מרמה את עצמו, הֵד רחשי לבנו, פונוגרף הפולט רק מה שהוא בולע. הנסיון עני, והפילוסופיה — ההגיון שלה יוצר את־הרצון והרצון את ההגיון — ואינה גם־כן יותר מאשר הֵד; העובדה המדעית, הנסיונית — אינה אומרת כלום, וההִפּותיזה מתחלפת תמיד ואינה יותר מפילוסופיה. ואֵי המוצא? ולמרות כל הפילוסופיה האידיאַליסטית פקחים אנו יותר מדי. עולם חדש אין בכחנו לבנות, ועולם זה

מחוץ להכרתנו תמיד, לנצח, אבל בחיים שבהכרתנו יש הֶפְסֵק. ואי־אפשר לבלתי התחשב עם תוצאותיו ההגיוניות של הפסק זה.

ואיזו הדרך תבוא ההתרוממות והיציאה מתחומנו לתחום האדם העליון? אם מֻנח פה הכל בגדר הבחירה הטבעית, ומותר האדם מן הקוף אָין — אז כל הטִפָּה אך למותר היא. אבל אין אנו חפצים ויכולים להאמין בזה. אנו חושבים, כי הולכים אנו ועוברים על־ידי הכרתנו „מִמַּלְכוּת ההכרח אל מַמלכת החפש”, כי במקום הפעֻלות הַמְכַניות תבאנה פעֻלות של הכרה ורצון, כי במקום להיות נפעלים נהיה לפועלים. „על פגרינו אנחנו אנו פוסעים ועולים”, אומר המשורר, אנו כובשים את האדם שבנו ומכריחים אותו להסתגל לדרישת השרשרת, להוציא מתוכו את החוליה הבאה, שכאלו גנוזה בו. וכאן באה ההתאמצות המלאכותית במקום ההכרח הטבעי. אותה הבחירה המלאכותית שאנו משתמשים בה ביצירת גְוָנים מְרֻבים של מיני חיות וצמחים שונים — אותה הבחירה המלאכותית תביאנו גם לידי יצירת גַּוָּן חדש של אָדָם. ומניחים אנו את השאלה: אם אפשרות יצירתו של גַּוָּן חדש מֻנחת היא בדרך ליצירת מין חדש?— זוהי שאלה מיֻחדה לחוקרי הטבע, שעליה יוכל רק נסיון הרבה דורות לענות. לעת־עתה צריך לשַׁעֵר, כי כמו שאין עדַין ביכלתנו ליצור מין חיה או צמח חדש, רק גוגים חדשים בלבד, כך הוא גם ביחס לאדם. גם פה תוכל הבחירה המלאכותית לברֹא על־ידי הרצון איזה גַּוָּן או גונים חדשים של בני־אדם. ופה, אם באמת יצליחו לברֹא גַּוָּן יותר מֻצלח מזה שלנו, לא יִנָּתֵק גם השתוף שבהכרה. ופה אנו מודים בפְּרִימַט של ההתאמצות והבחירה המלאכותית. אנו עוברים לצד החִיוב של האקטיביות בחיים. החֹפֶש צריך להתגבר על ההכרח. אין לנו להשאר מה שהננו, כי אם להיות לאחרים, לאשר ראוי הוא שנהיה. ופה אנו עוברים לשאלה מוסרית ואֶסְתֶּיטִית חשובה, לשאלת האמת שבחיים, שאלה שאינה קלת־עֵרֶך כלל וכלל.

ה

הדבר היותר־יפה, נוטים אנו להאמין, הוא גם היותר־אמתי; ולהפך, היפי הַבַּנָּלִי, השְׁוָקִי, הצעקני יכול להיות או גם מֻכרח להיות מזֻיָּף. אבל היפי האמתי, העמֹק — זהו הדבר כמו שהוא, בצביונו, בטבעו. שום יפי מלאכותי, עשוי בידים — אֵינו מסֻגל להחליף ולמלא לנו את מקום הטבעי. היפי העשוי בּוּיוּת, בכשרון, בגאוניות, אותו היפי המשתמש במה שֶׁמֻּנח בטבע עצמו ומוציא מתוכו את האפשריות היותר־יפות הַמֻּנחות בו, — יפי זה סוף־סוף גם־הוא אמתי הוא; אלא שקשה לפרקים למצֹא את אַמַּת הַמִּדָּה של יפי זה, כדי לדעת להבדיל בינו ובין זיוף הטבע. כשאנו עוברים לאדם ולחייו המוסריים והאסתיטיים, אז מתעוררת שוב שאלה זו: מהו היפה והמוסרי שבאדם? היש איזה אידיאל, דרישה מוסרית מחוץ לאדם, שהוא, האדם, מחֻיב לשעבד עצמו להם, להרים עצמו לגֹבה דרישותיהם, או אפשר האדם קדם־כל משֻׁעבד לטבעו ולאָפיוֹ שלו,

ובינינו? והרי אפשר כי גם זה יתיחס אל קרבתו אלינו רק כאל הפותיזה גרידא!! אנו יודעים את הקרבה המינית רק על־פי הזכרון, הפרטי או הכללי, על־פי הנסיון החברתי, או על־פי סוגֶסטיָה של שתוף. ואם יהיה האדם העליון רק אדם בעל הכרה יותר מפתחה — הרי השרשרת נפסקת בדרכה למעלה; ואם יהיה האדם העליון יְצִיר חדש — איפה היא הערֻבה, שהקשר בינו ובינינו יִתְקַיֵּם? ימי הַיַּנקות שלנו אין להם שום עֵרֶךְ סֻבְּיֶקטיבי בשבילנו, מאחר שהזכרון אינו שולט בהם, ומי יאמר לנו, שישאר עוד קַו זכרוני בינינו ובין האדם העליון? ומה יתן ומה יוסיף דבר זה לקוף, שהאדם הוא מין קוף עליון, מאחר שבלבו אין הכרה זו, וגם אין לו שום אפשרות להיות לאדם? והרי גם באֹפן הגיוני עלינו להמשיך את השרשרת הלאה: אחרי האדם העליון יבואו עוד מינים יותר עליונים, והאדם אפילו היותר־מפֻתח ישאר בשרשרת כחוליה בעלת חושים מֻגבלים וְיַרְגִיש אז בכל אפסותו, אם רק תהא הכרתו שליטה ביצורים העליונים ותוכל להשיגם. הענין מְסֻבָּךְ מאד. ועולם בא זה אינו מבטיח יותר מכל עולם־הבא אחר. גם פה וגם שם אנו מגששים כעִוְרים קיר ואין מוצָא.

כי כך הוא הדבר גם בחיי העולם הבא, בתחית־המתים ובהשארת־הנפש; אלו היתה, למשל, תחית־המתים דבר שבמציאות ובאפשרות, אז היתה מתעוררת בלבנו שאלה כזאת: ממה־נפשך! יהיו החיים הבאים יותר־טובים ויותר־יפים — הרי מן ההכרח שהאדם המקיץ לתחיה יהיה כבר אדם אחר ויחיה בעולם אחר, מאחרי שהרע סוף־סוף טבוע ומֻנח גם בעולם שלנו וגם באדם. וכך הוא גם בענין השארת־הנפש. ואם—כן איפה היא הערֻבה לשתוף ההכרה של חיינו פה עכשו וחיינו שם בעתיד? ובלי שתוף הכרה הרי אין לא שכר ולא עֹנש; אלו היו אומרים לי שיזַכּוּני באיזה שכר או יענשוני על מעשי עכשו פה, אלא שישקוני איזה סֵפֶל של שכחה ויהפכו אותי במובן ההכרה והזכרון ללוח חָלָק— היכן הוא שכרי וענשי? ואם יהיו החיים הבאים תפֵלים ורעים כאלה של עולמנו — מה בצע בעולם־הבא, בתחית־המתים ובהשארת־הנפש? אלה שהאמינו בגלגול־נפשות, הרי אין גם־כן שום עֵרֶךְ לאמונתם זו, מאחר שבין הגלגולים השונים אין שום קשר של הכרה, וצריך להיות שרוי בסוגסטיה של פֶקִיר הדי, כדי לחשב את שתוף הגלגולים וההכרה לעובדה ולהתחשב עמה. ובמובן האפשרות, המציאות וההגיון אין יותר זכות־קיום לעולם־הבא בכל הופעותיו מאשר לגלגולי־נפשות. וכך אנו נפגשים גם פה עם אותו החזיון ואותם הספקות. העִקר הוא, כי הכרתנו יש לה ראשית ואחרית, כי מתחילה היא עם גיל ידוע וגומרת בגיל ידוע, מתחילה בזו החוליה, ועל־פי הנסיון של כל החוליות שקדמונו צריך לשער שהיא גם נגמרת בזו החוליה, ואם־כן אין לפנינו ואין לאחרינו כלום. אין הכרתנו יכולה לבטל אף את העקיצה היותר־חלשה של יַתּוּש קטן, אבל אין גם שום עולם בשבילנו מחוץ להכרתנו. ברגעי שֵׁנָה ועִלָּפוֹן נפסקת שרשרת הכרתנו, כמו בשנות הינקות, הזקנה הקצונה והשגעון, ומה־גם לפני לדתנו ואחרי מיתתֵנו. בימים לחיים כשהם לעצמם אין לנו לָדוּן. אפשר שהם נמשכים

פה צד יותר עמֹק: יש מעשה ויש מעשה: יש מעשים שהֵנם פרי מחשבה, כַּוָּנָה, התאמצות ולפרקים רק פרי פַּסִיבִיות, אינֶרציה והרגל; אבל יש מעשים אחרים, מעשים המתפרצים מעמֹק הנפש, בשעה שזו משתחררת רגע מכל השכבות המלאכותיות שלה, בשעה שאברי־הגוף נשמעים רק לחֶבְיון־הנפש, לקול המתהלך בעמֹק עמקה, לזה החבוי והטמון מתחת לסף כל הכרה (או ממעל למשקוף ההכרה; לפרקים אין הבדל בין אלה לאלה: תהומות ורקיעים נשקו). מעשה כזה הריהו מחוץ לכל כַּוָּנָה, לכאורה מתחת לה, אבל אפשר גם ממעל לה. ואנו עכשו דוקא נוטים לחשב את המעשים האלה — שכַּוּנתם אינה מחוץ להם, כי אם ב ה ם, בתוכם, בפנימיותם, נפשם ונשמתם — למֻבחרים שבמעשים. ושוב חוזרת קשיה למקומה: מקומן של התאמצות, של בחירה מלאכותית בעולם המוסר והיֹפי — איפה הוא? האפשר למזג את שני ההפכים — את האמת הפנימית ואת הבחירה המלאכותית — או, לכל־הפחות, לפַשר ביניהם? ובאיזו דרך?

ונפלטה קדם למעלה אִמְרָה אחת: „היפי העשוי ברוח, בכשרון, בגאוניות, אותו היֹפי המשתמש במה שֶמֻנח בטבע עצמו ומוציא מתוכו את האפשריות היותר־יפות המֻנחות בו — יֹפי זה אמתי הוא". ושוב שאלה: איפה היא אַמַת־המדה של יֹפי זה? ומה יעשו אלה שאין להם די־רוח או כשרון ואינם מסֻגלים להתעמק ולהבחין, אלא שיש להם צֹרך להִטָהֵר ולהתעלות, והם נכונים לכל התאמצות? הנבוֹא ונאסור עליהם את ההתאמצות? ואם לא — מי יצילנו מכל הכעור והזיוף והצביעות שבהתאמצות ובבחירה? ושוב אין אנו יודעים איך לצאת מנבכי המחשבה ומכבליה.

והאסון הוא ביחסיות של כל משפט וערֶך. „הַכֹּחַ השופט", קורא הפילוסוף לַחוש האסתיטי שלנו. והפצים אתם, הרי באמת הכל תלוי במשפט ובהערכה. סופר אחד בארצות־הצפון מציֵר לנו גן: „העצים עמדו ירֻקים טובלים בשפעת דשא רענן ופרחים לבנים, שכסו את הקרקע". והסופר בארץ דרומית מציֵר לנו את האביב: „השקדים עמדו ירֻקים. הכרם חרוש היה תלמים תלמים, ואף עֵשֶׂב־בר אחד לא בצבץ מן הקרקע". ואין פלא: מֻשג התועלת הרי משפיע על היֹפי ומשעבדו. הצֹרך בשמירת הרטיבות בארצות־הנגב גורם, שגם מֻשגי היֹפי נעשים אחרים, וקרקע חשוף בין עצים נחשב למעלה יתרה. וכי נבוֹא להרבות במשלים? הצבע האפור, האהוב כל־כך על הצפון, שנוא על הדרום, ועוד. ובאים אנו ומבקשים אַמַת־מדה אחת ליֹפי ולמדות. אבן ואבן, איפָה ואיפָה — זוהי תורת הַיַּחסוּת. אלא, לצערם של בעלי המוסר, פרינציפ זה שורֵר גם במחיצתם, ואין בכחו של שום הגיון שבעולם לשַנות את פני הדברים.

כלומר, צריך הוא להכיר בעצמו, להיות נאמן לעצמו ולאמת אשר בנפשו, מבלי שים לב אל כל גורמות חיצוניות? המוסר החברתי מודה בנורמה, לו גם בנורמה של תועלת־החברה, בעוד אשר ההכרה האישית אינה חפצה לקבל שום מָרות מחוצה לה, ומתחשבת רק עם עצמה. לפי הנורמה צריך אדם ומחֻיָב לכבש את יצרו, לבטל את רצונו מפני רצון אחרים, מפני רצון החברה, הַדָת, השלטון, האלהים וכדומה. לפי השיטה האישית צריך האדם, להפך, להגן על רצונו, לפתחו, להגבירו ולהיות נאמן רק לאמת הפנימית שלו, של עצמו. מעט מעט הֻרגלנו עם הרעיון, כי האדם היותר־יפה הוא זה שמופיע לנו בצורתו האמתית, האישית, הטבעית, בלי רֹשֶם של זיוף ומלאכותיות. מובן, שאין אנו נוגעים פה לא בשאלות המודה ולא בענין של שִנַיִם מלאכותיות, למשל; מדברים פה רק על הצד הרוחני גרידא. ההתאמצות היא קְשורה לרב — או כמעט תמיד — במלאכותיות ולפרקים גם בזיוף. ויש שאדם בעל מדות לא־טובות ולא־יפות מוצא חן בעינינו בצורתו הטבעית יותר מאדם שכֻּלו טוב ויפה, אלא שחלק מטובו ומיפיו הם מלאכותיים, מבלי לדבר עוד במקרה שכל הטוב והיפה שבו הם רק מלאכותיים. מה שנוגע להתאמצות — אמנם רצוי בעל־התשובה בעינינו מנקֻדה מוסרית, אבל ראשית־כל, הרי אפשר לפרקים כי החטא שבו היה פרי חקוי גרידא והתכחשות לעצמו; ושנית: איפה הגבול בין תשובה וצביעות? ויש עוד קו אחד ראוי לשימת־לב: חושבים לפרקים, ביחוד בחוגי בני־אדם בנליים, כי האישיות היא פרי התאמצות להִבָּדֵל מכל, להתרומם על כל. אבל אנו רואים דוקא לרֹב, כי אלה הבורחים מן ההמון — ההמוניות רודפת אחריהם. הנזירות המַעֲשה, ההתרוממות המלאכותית אינן אלא זיוף והתנפחות גרידא. המוֹדה, אומר פילוסוף מודרני אחד, אינה באה אלא להיות לעֵזֶר לאדם המֻפלא, לכסות על עצמיותו ופנימיותו. האדם המֻפלא עָנָו וצנוע הוא בטבעו (מובן, שאינו מתגנדר גם בצניעותו, כשם שאינו מכריז על גדלותו; הפרסום כמו ההתגנדרות משני הצדדים שנואים עליו) ונפשו סולדת לדעת, כי עַיִן זרה תחדור לקדשי־קדשיה. ובזה שהוא משתוה לַכֹּל על־ידי המוֹדה, השיחה הקלה וכדומה — שומר הוא על עצמיותו. מספר אחד מראה גם־כן, עד־כמה אין האינדיבידואליות האמתית מכירה את עצמה. דוקא הנפש האישית שואפת לִדְבֹק עִם הצבור, להיות ככל האדם, לבלתי הִבָּדֵל בשום דבר מהאחרים, אלא שאין היא נקלטת בקרקע הצבור. הקהל אינו קולט אותה, והיא נשארת תועה וערטילאית בחייה ובעולמה, למרות רצונה. השקפות אלה, כמובן, עומדות על בסיס האמת הפנימית שבנפש.

וזהו גם לענין הכַּוָּנָה והמעשה. היהדות וכן הקתוליות מעמידות את העולם על המעשה, בעוד אשר הפרוטסטנטיות (ובמובן ידוע גם החסידות) מעמידה את הכל על הכַּוָּנָה. אמנם כאן אין הענין די־ברור. המעשה יכול להיות גם פרי התאמצות, ולכאורה, הרי דוקא זו צריכה להיות חשובה מנקֻדה דתית, המעמידה את הכל על יסוד: „וכבש את יצרך!", אבל גם הכַּוָּנָה יכולה להיות רק פרי התאמצות. מחשבה טובה מתאמצת ומכניעה את המחשבה הרעה הטבועה בנפש, לפי הַדָת, ויוצרת הכַּוָּנָה הטובה. אבל, לכשתרצה לאמר, יש

כובש ארצות; מוסרו של נתן הנביא אינו אלא אפיזודה בספרים שחולקים כבוד לשופכי־דמים אחרים) אין הבדל בין מלחמה לבין ריבולוציה וטירור. אם בא איזה מעמד ומצדיק את הדין על חרבנו של מעמד אחר, ודורש לפנות לו את המקום בשם הפרוגרס, ואם לא — יִשָּׁפֵךְ דם, אז מנֻקדת הַמֻּחלט הצדק שלו הוא אותו הצדק שיש, למשל, לאמריקני לגבי הכושי וההדי, לבורי לגבי הקפרי ולאנגלי לגבי הבורי (ולנו לגבי הכנעני הקדמוני אז בארץ). לכל חזק הרי יש האידיאה שלו, שבשמה הוא בא ויורש, וגם שופך דם בשעת הַצֹּרֶךְ.

ואין זה עוד הכל. באמת בעמקי לבבנו אין אנו כלל נגד המלחמה. מי יאמר לנו: איפה היתה האמת של טולסטוי, בספרי־המוסר שלו או ברומן „המלחמה והשלום"? שופך־הדם נפוליון רוצח הוא, אבל קוטוזוב והחַיָּל קַרַטַיֶב הם ענין אחר לגמרי. (ואגב: אבן ואבן זו באה לטולסטוי בירֻשה מגוגול אָביו, המלמד זכות על הקוזקים הרוצחים האכזרים וחובה על הפולנים שלא הגיעו באכזריותם לאלה. אל יענקיל המוזג אין רחמים ואין השתתפות אנושית בצערו. עַיֵּן „טַרַס בּוּלְבָּה".) ונאמר: טולסטוי סופו בא ומבטל את תחלתו. כל אותה האסתיטיקה של הקשקוש־בחרבות ב„רשימות סיבסטופול", ב„קוזקים" ו„במלחמה ושלום",— בטלה לעֻמת תורת־המוסר של ה ז ק נ ה שלו. אבל מוסר־זקנה הרי בכלל הוא מוסר מוטל בספק. וכידוע, מגַלה לפרקים הלב מה שהשכל מכסה. ודוקא האָמָן בטולסטוי אינו נשמע תמיד לתיאוריה המוסרית־שכלית שלו. והנה דוסטוֹיֶבסקי, למשל, היה אדם שזקנתו לא בִּיְשָׁה את ילדותו. אור וחשך גרו אצלו בכפיפה, ויחד עם הקולטוס של „דמעת־הילד" היה אצלו עוד פולחן של „כבוש בִּיצַנְטִיָּה", מִלּוּא התעודה הסלַוִית, ולגבי זו כל דמעות־הילדים שבעולם אין להן ערך. ואם אצל בעלי־המוסר הגדולים כך—אנו בני־האדם הרגילים על אחת כמה וכמה. אין דבר: ההיסטוריה תכתב גם להבא בנוסחה הרגילה שלה. הגבורים יהיו לאלילים, ופולחן הגבורה יִשָּׁאֵר גם להבא. לצרפת—נפוליון גדול, לרוסיה ופרוסיה—קוטוזוב ובלִיכר קטנים. הרוֹיַלִיסט יבכה את מות לוּאִי הט"ז, אשתו ובנו, והמהפכן יקלל את הריאקציה. הינדנבורג ישאר לזכרון־עולם, בשעה שבֶּרטה פוֹן זוטנר ומיסְטֶר סְטֶד יִשָּׁכחו. העולם אוהב את הדם ואת שפיכת־הדם בשעה שזו באה לשם האידיאה הנצרכה. צער־בעלי־חיים בא רק לשם חיות־הבית החלשות; לגבי חיות־הבָּר, הארי, הזאב והנחש, לגבי זבובים, יתושים ובצילים אין רחמים וצער. גם פה יש אידיאה, אַמַּת־מדה: אם לא הנאתו של האדם, לכל־הפחות שמירת־קיומו; זו חשובה מכל, ומי שמסַכֵּן בשביל האדם אין לו תקנה ואין לו מקום בעולם. יכול להמצא, למשל, פַּקִיר הֹדי, שהוא שואף כל־כך לנִירְוַנָה, מתדבק ברעיון זה, עד שאינו מוצא לאפשר להרוג אפילו את בעל־החי היותר־קטן לטובת עצמו, אבל אז הוא עובר על צער־בעלי־חיים ביחס לעצמו. הנגודים מֻכרחים להתפשר, ובכל מקום שיש פשרה אין מֻחלט. עם כל השנאה לשפיכת־דם, יש בלִבֵּנוּ רגש של כבוד לגבורה, למסירת־נפש, למפקירי־חייהם, להבטה שְׁלֵוָה בפני המות וכדומה, וכל בעלי־מוסר שבעולם לא יזיזונו מעמדתנו זו. האנטי־מיליטריות היהודית אינה אלא פרי דלות וגלות. אם שומר יהודי מפקיר את חייו על עֵז של אִכָּר שְׂנוּאוֹ וְשׂוֹנְאוֹ—כֻּלנו מעריצים אותו.

ו

ועניין היחסות יש לו מקום ביחוד בהערכת מֻשגים מוסריים ואנטי־מוסריים, כמלחמה, צער־בעלי־חיים ועוד. לכאורה, הרי הכל כל־כך פשוט: בני־אדם באים, הורגים איש רעהו, שופכים דם, על־מה? על איזה ענינים דינַסטיים, לאֻמיים, מדיניים, מסחריים וכדומה. והרי זוהי נבָלה שאין דוגמתה! „נְקָמַת דַּם יֶלֶד קָטָן עוֹד לֹא בָרָא הַשָּׂטָן", — או, כדברי דוסטויֶבסקי: כל העולם אינו כדאי דמעת ילד קטן. עם־כל־זה, הרי אותם בעלי המוסר — ששפיכת דמים היא כל־כך שנואה עליהם — מעריכים את שפיכת־הדם באֹפן אחר, בשעה שמוצאים הם לה איזו הצטדקות, ומעריצים אותה בשעה שהדם הולך ונשפך לשם האידיאה ש ל ה ם. דמו של זכריה הנביא לא שכך גם אחרי ששפכו עליו דם ששים רבוא בני־אדם, אנשים, נשים וטף, ושָׁכך רק אחרי שפנו אליו בשם האידיאה: וכי מה אתה רוצה, שלא ישאר מזרעו של ישראל שריד ופליט? ה„משיח", נביא האהבה, החסד והרחמים, שדמו בא לכפר על בני־האדם, שהקריב את נפשו עליהם — כמה נהרי־נחלי דם כבר נשפכו לשמו, וכמה נשפכים עוד לשם הפצת־תורתו בין הפראים. והאנטי־מיליטריסטים היותר־קצוניים נכונים בכל־רגע לשפוך דמי מאות אלפי בני־אדם לשם איזו מהפכה מדינית או חברתית, לשם החֹפש והסוציאליות. ואלה הנלחמים לבטל את משפטי־המות לגבי כל פושעים שבעולם — אלה בעצמם יש שהם עוסקים בטירור מדיני. ה עִ ק ר, כפי שהנכם רואים, א י נ ו ה ד ם, כ י א ם ה א י ד י א ה. הצווי „לא תרצח!" אינו מֻחלט, כי אם יחסי. ואפילו טולסטוי, נביא אי־ההתנגדות לרע, לא יצא במחאה עזה כל־כך בשעה שהרגו, למשל, את הנסיך סֶרְגֵי או את פְּלֶיוֶה, כשם שמחה בזמן שיסרו אכרים בִשוטים. הוא התמרמר על הריבולוציה בכלל, מפני שהיא מתנגדת ל ש י ט ת ו, אבל לא על עובדה זו או אחרת שלה, שהיתה מובנה באֹפן זה או אחר לנפשו. חשדו גם־כן את הזקן, למשל, בשויון־נפש לפוגרומים. זה היה, נאמר, מֻפרז. הפוגרומים הרי היו גם־כן נגד שיטתו, עוד יותר מהרי־בולוציה, אבל הצעקה הגדולה „стыдно!" (חֶרְפָּה!) לא נשמעה, ואַמות הַסִּפִּים של רוסיה לא נזדעזעו. (אפשר גם מפני שלא הרגיש שום מחאה נגדם בנפש האִכָּר הרוסי, שהיא היתה המקור של שיטתו, ואפשר גם לא בעמקי נפשו.) אפילו לזה, ששפיכת־דמים אסורה בעיניו בהחלט, יש מדרגות בעבֵרה זו. יש דם כזה שהוא ס ו מ ק ט פ י. ומכיון שכך הוא — הרי שפיכת־דמים אינה דבר שבהחלט גמור, כי אם ענין פחות או יותר יחסי. ומובן מאֵליו, שאם כך הוא הדבר, הרי המלחמה וצער־בעלי־החיים הם בגדר היחסיות. מלחמה היא מלחמה בכל־אֹפן, בין אם היא מלחמת עם אחד בעם אחר, מלחמת אצילים באִכָּרים, או מלחמת נושאי־הציביליזציה בפראים. מנקֻדת הצווי הַמֻּ ח ל ט של „לא תרצח" (לא כמו שהוא בתורה; בזו הוא, מובן מאליו, רק יחסי. „לא תחַיה כל־נשמה" וארבע מיתות בית־דין באות וצווחות נגדו. כל תהלתו של דוד המלך היתה זו, שהוא

האוכלים, כך דורש הטבע ואין להתנגד, בעוד אשר הובס וקרופוטקין מוצאים עוד דרך אחת ביחס לבני־האדם: אורגניזציה ועזרה עצמית, שבעזרתן יתגבר האדם על הטבע וישעבדהו לו ולצרכיו. מה שהובס רואה את האבסולוטיסמוס כמסדֵר עזרה זו מלמעלה, ומה שקרופוטקין ה״א יותר הגיוני ושיטתי (אפשר דוקא לא־מעשי; המעשיות אין בה לפרקים לא הגיון ולא שִיטָה) ומשתף את כל נצרכי־העזרה בעבודה ומעמיד את יסוד ההסתדרות במקום המְסַדֵר — זהו רק פרט טָפֵל, מנקֻדת היסוד של העזרה העצמית וההסתדרות, או מנקֻדת ההתגברות על הטבע (במקום ההסתגלות). כידוע, ההֶרֶס הוא בעיני קרופוטקין רק אמצעי, מַעֲבָר לבנין, לסדור החפשי של החברה העתידה בהכרתה וברצונה הטוב. וספרו: „העזרה העצמית בעולם החי" הוא הוא הקודֶקס האמתי של האנרכיזמוס, כי בעיני קרופוטקין התכלית היא העִקר והתנועה אינה יותר מאמצעי לזו.

ושוב לענין הקצוות. בחוגי המחשבה השטחית נתקבלה — בתור מֻשכל שאינו צריך לראיה — ההשקפה, כי הפילוסופיה האידיאליסטית היא היא המסַיְעַה לדתיות, בעוד אשר הספקניות והתורה החמרית הן מתנגדות לזו בתכלית הנגוד. ההיסטוריה של הפילוסופיה דוקא מורה על הרבה יוצאים מן הכלל בענין זה. קדם־כל הרי יש בכלל נגוד עצום בין הפילוסופיה והתיאולוגיה. את הפילוסופיה של ימי־הבינים מבטלים בשם „אסכולסטיקה", רק מפני שלא היתה דֵי אוטונומית, ובמקום לשעבד את המחשבה לעצמה, לְעִקרים ולִכללים שלה, רצתה להתפשר עם הדת ולקבל עליה את מְרותה של זו, או, לפחות, לחלק עמה את המלוכה על־ידי התמזגות או על־ידי תיאוריה של „שְתֵי אמתיות". פילוסופיה הגיונית ושיטתית אינה יכולה להתפשר. היא אומרת: „הכֹל שלי", ואינה נותנת בשום אֹפן להגביל את עַצמה ואת חוג שְרָרָתה. מנקֻדה זו הרי הפילוסופיה הספקנית, המגבילה ומצמצמת את חוג ידיעתו של האדם, מרחיבה את גבולות האמונה במדה מְרֻבה מאד. אי־הידיעה אינה משביעה ואינה נותנת ספוק לנפש, ואם אין הפילוסופיה נותנת תשובה על השאלות, אז קוראים לעזרה את האמונה והמיסטיקה. השיטה החמרית הרי גם־היא מסתפקת באי־ידיעה, בכל־אֹפן אין היא מגיעה בכח הוכחותיה מֵעֵבר לפַרַלֶלִיסְמוס. ברורה היא רק הקבלתן של התנועות הגופניות והכֹּחִיות, — או הנפשיות, ביחס לבעלי־חיים, — מֵעֵבֶר לזה אין שום וַדָאִיות. ואם התורה החמרית אומרת לאחרות: הָבֵאנה ראיה! הרי בְאוֹת גם אלה אֱלֶיהָ בדרישה זו. המטריאליסט מכריז על עצמו: אני מסתפק במה שאני יודע, ויותר לא צריך! ממש כספקָני, אלא שהאחרון מוּתָר באֹנס ובעל־החֹמר ברצון. מי שיכול לוַתֵר ולמצֹא ספוק — מוטב, ומי שאינו יכול — על־כרחו יבקש לו מפלט בחיק פילוסופיה אידיאליסטית או שוב בחיק הדת והמיסטיקה; אלא בעוד אשר אלהי הפילוסופיה האידיאליסטית (או של הפנתי־איסמוס, הדיאיסמוס וכדומה) הוא דק כל־כך ואַוְרִירִי, עד שקשה לְיַחֵד לו מֻשגים גסים ומגֻשמים, וקשה להכניסו בברית כנסיה דתית חיובית, הנה האלהים של הספקנים ובעלי־החֹמֶר הוא נמצא מחוץ לבִקֹרֶת (קונטרולה) ואפשר ליחס לו כל מה שרוצים. האידיאליסמוס הכי־קצוני שולל מאת המוחשי את

ברגע שיש רכוש וקנין עצמי או לאֻמי — בא צֹרֶך ההגנה, והנשק והחרב מתחבבים. ורק שלילת־החיים הגמורה מובילה לאנטי־מיליטריות. ברגע של סכנה לקיום הלאֹם שכח גוסטב הֶרְוֶה את כל תורתו, ורק ה„בונד" נשאר נאמן לעצמו, אנטי־מיליטריסטי, כמובן, עם קצת שוביניות רוסית והערצה סלוית בלב. האידיאליסטוֹת היהודיות ברוסיה הצטערו על שסגרו בַּעֲדָן את שערי־הרחמים של הטפול בפצועים. וגם פה יש יותר התבטלות בפני הפולחן של המלחמה מאשר רחמים ומוסר. היחסיות שוררת בכֹּל, בכל עשרת הדברות, ו„לא תרצח" אינו יוצא מן הכלל.

ז

„הקצוות מתנגשים" — כלל זה, דומה, יש לו נגיעה עמֻקה אל היחסיות שבכל. אין אנו מקבלים שום דבר בלי נתוח. מפרידים אנו כל רעיון ורעיון לחלקיו וליסודותיו, מבדילים בין העִקר והטפל, בין המֻכרח והמקרי וכדומה, והכל לפי ההערכה שהיא תמיד סֻבּיֶקטיבית, ומזמן לזמן — או אפשר מפני־זה — גם מקרית ועלולה להשתנות. ואותם הדברים שהנם בגדר קצוות לפי הערכה אחת — הרי הם קרובים ודומים זה לזה לפי הערכה אחרת. אלא שבֵּאור זה כללי הוא יותר מדי, ומקיף הוא לא רק את הקצוות בלבד, כי אם את כל הנגודים וגם את כל הדברים שלכאורה הם חסרי יחס לגמרי. אסוציאציה מפֻתחת יותר יש בכחה למצא את החבורים והיחסים היותר־רחוקים ובלתי־נראים, והערכה חדשה, קלסיפיקַציה לפי יסוד חדש עלולה לקרב את הרחוקים. אבל סוף־סוף הסבה הפרטית של התנגשות הקצוות מֻנחת גם־היא על־פני שטח זה. אותו הנגוד לַבינוני, לשביל־הזהב, המשֻתף לשני הקצוות, אינו גם־כן אלא מין הערכה, רק שזו היא שלילית בעִקרה, ובעוד שצריכים אנו לחפש אחרי יסוד חדש של הערכה חיובית, כדי לקרב דברים רחוקים וזרים זה לזה, הנה אחרי היסוד השלילי אין לנו לחפש כלל: הוא נמצא תמיד ברשותנו, או, לכל־הפחות, בקרבתנו.

אין ההערכה החברתית יודעת שני קצוות יותר רחוקים, לכאורה, מאשר תומס הובס האנגלי, נביא האבסולוטיסמוס בראשית העת החדשה, ופטר קרופוטקין, נביא האנרכיה בזמננו. ועם־כל־זה הרי יש דוקא צדדים המקרבים את שני אלה. ההשקפה של „מלחמת הכל נגד הכל", זו שיצרה את תורת האבסולוטיסמוס של הוֹבּס, יצרה גם את תורתו הכלכלית של מַלְתּוּס ואת התורה הביאולוגית של דַרְוִין האנגליים, אלא שקרופוטקין קרוב יותר להוֹבּס משני אלה. מַלְתּוּס ודרוין אומרים: „מי שאינו יכול להסתַּגֵל — ימות"; הבחירה הטבעית הרי אינה תלויה ברצוננו, והמלאכותית אינה אלא הסתגלות להכרח ברצון ובהכרה, וכך היא גם מסקנתו של מלתוס: צריך להמעיט את סכום.

של הַיַחַס, אם הסגֻלה היא עצם ולא תאר. וכך בכל פנה שנפנה אין לנו כמעט שום אפשרות להנצל מן הפְּרִימַט של האידיאות. אם יש אידיאות שנוצרו על־ידי הרכבה או על־ידי אסוציאציה של אידיאות קודמות להן, הרי יש סוף־סוף אידיאות ראשונות, קדומות, שבלעדיהן אי־אפשר לאדם לבטא את המשפט היותר־אלמנטרי והיותר־פרימיטיבי. כשהילד צוחק, הרי יש לו כבר מעין איזו אידיאה, ופה היא התחלת הפילוסופיה האפלטונית.

אידיאה — זוהי ה ג ב ל ה. העולם היְוני ראה בהגבלה, בצמצום את התחלת היצירה וסופה, את תכליתה. יצירה — זוהי נתינת־צורה, וצורה פְּרושה — הגבלה, הפרדה מתוך החֹמר העכור. מפרידים חֵלֶק מן השלם ועושים על־ידי־כך את החלק הנפרד, שהוא גם־כן חמר עכור חסר־שלמות — לְשָׁלֵם. נגוד מניה וביה. החֹמר בכלל, אותו חֹמר האין־סוף של העולם, היה בעיני היְונים חֹמר עכור חסר כל צורה ושְׁלֵמות. היצירה היא הכנסת אידיאה לגֹלם; צורה זוהי בעִקר הדבר יצירה. העת החדשה היא במקצוע זה יהודית, נוצרית יותר מאשר יְונית. אמנם גם היא חושבת את ההגבלה והצמצום ליסוד היצירה האנושית, אמנם גם בעיניה היצירה האֶפִּית, הקלַסית, זו של המנוחה, הַשַּׁלְוָה וההתאם הגמור בין התֹכן והצורה, בין החֹמר והאידיאה, היא היא היצירה העליונה, אבל העת החדשה חושבת דוקא את האין־סוף ליסוד היותר עליון. ומתוך־כך נתנה מקום ליצירה רומנטית, — שאמנם אין בה אף רמז לשלמות האין־סופית, ורק שאיפה והתפרצות — על־יד היצירה הקלסית. שלמות האין־סוף אינה בגדר היכֹלֶת האמנותית ואפשר גם לא בגדר ההשגה של זו, ולכן מְכרחות האמנות והיצירה להסתפק רק בשלמות מְגבלת, סופית, בהרמוניה שביכֹלת, או לוַתר על השלמות ולהסתפק בשאיפה גרידא אל האין־סוף. ועל־פי המסורה היונית, שאמנם בטלה סבתה לגבנו ונשארה לנו רק בבחינת נֹאד בלי יַיִן, יש עוד לאירופה משיכה אל הקלסיציסמוס, אל הַשָּׁלֵם הַמְּגבל. והגבלה לגבֵנו א י נ ה עוד ה א י ד י א ה, מתוך שלדידֵנו האידיאה היא האין־סוף, אבל לְאין־סוף יש להתרומם על־ידי המון אידיאות קודמות לו. בעולם הרגיל, בהתחלה, האידיאה פְרושה הגבלה. נצנצה אידיאה במוחַ ותכף באה איזו הבדלה, הגבלה עמה. אין הגבלה באה אלא בתֹקף איזה רעיון, איזה ערך. „אם אין דֵּעָה — הבדלה מִנַּיִן?" ודֵעָה זוהי הבדלה, לאו דוקא זו שבין טוב לרע, כי אם כל הבדלה שהיא. המעשה האינסטינקטיבי, זה שנעשה בלי שום השתתפות של מחשבה, זהו עוד מעשה של אדם־חיה, או יותר טוב, של אדם־צמח. אבל מכיון שבא איזה מעשה על־ידי הניצוץ היותר קטן של הכרה, לוּ גם הכרה של דברים מוחשיים גרידא, הרי יש פה כבר הבדלה. איזה דבר נבדל מבין האחרים, איזה מעשה נעשה בְּהַתְאֵם לאיזו שאיפה, ומובן מאליו כי יש כבר הבדל בעיני המכיר והעושה בין הדבר הַמֻּכָּר והמעשה הנעשה ובין יתר הדברים והמעשים. ושוב קודמת פה ההערכה לַהכרה ולַמעשה. בלי האידיאה — החֹמר הוא מֵת, והחֹמר אינו מְסֻגל להכניס אידיאה, במובן היותר־טוב מסֻגל הוא לעורר רק שאיפה לאידיאה. אותה אי־השלמות שאנו רואים בַּכֹּל, מעוררת בנו את הצֹרֶך בשלמות והשאיפה

מציאותו. „החיים—חלום!” וממילא יש לכֹל רק ערך יחסי. ואם בחיי החֹל אפשר להסתפק ביחסיות, כי הרי יש בהם מקום למעשים ולעבודה, למלחמות ולמהפכות, לנסיון ולחקירה נסיונית, אבל בעולם הדת, שאין בו מקום ליחסיות, כי אם למֻחלט — איזה ערך יש בו למעשים ולמנהגים? למוחשי הרי אין שום מציאות אמתית, והכֹל הוא רק אחיזת־עינים, ואת האלהים לא נרַמה. ובאֹפן כזה יש בתחום פילוסופיה אידיאליסטית מקום רַק לאמונה נאצלה או למיסטיקה עליונה. בטול המציאות מֻכרח להביא באֹפן הגיוני גם לבטול כל הגשמה ביחס לאלהים ולמלכות־השמים, ולבטול כל הַסְמָלִים, שביחס לַמֻחלט הרוחני אינם אלא יסוד של רמאות שאדם מרַמה את עצמו ומעשה אחיזת־עינים ולא יותר.

ח

תורת־האידיאות האפלטונית נראית, לכאורה, לבן־דורנו כל־כך זרה ורחוקה, עד שרבים נוטים להעמיד אותה במדרגה אחת עם תורת הסוליפסיסמוס (שלילת המציאות ביחס ליחידים), שעל מאמיניה אמר שופֶּנהויֶר, כי מקומם בבית־המשֻגעים. אנו מקבלים את תורתנו מפי הנסיון, ופסיכולוגית־הילד ותולדות־הקולטורה הן בעינינו המפתח לפתרון כל השאלות. אלא שלצערנו לא זכינו עוד לראות ילד מחוץ לעולם הגדולים ופרא שאין לו שום מֻשגים. וכך חסר לנו שוב הַמֻחלט, וכל תורות אלה הן עוד יחסיות ולא מחלטות. ומכיון שכך הוא הדבר — הרי יש רשות לאדם לטַיֵל קצת גם בגנים אחרים מחוץ לגן־העדן היחיד של המדע הנסיוני. אנו בטלנו את הטוב והרע, אלה הם, כמובן, רק יחסיים. אלא שפה השטחיות שלנו מחליפה שוב את הנאד ביין. בטלנו את היין וחושבים אנו שבטל הנאד. נכון הדבר, שאין המוסר ההדי דומה למוסר האסלאמי או היהודי, ומוסר הבורגני למוסרו של האנרכיסט, אבל הָעִקר לא בטל: הַמֻשג „מוּסָר” והתכלית שלו: הטוב (מבלי לדבר על־דבר תכנו של הטוב) לא בטלו. תכני המוסר הם מציאותיים, נסיוניים, אבל מֻ ש ג הטוב הרי אינו כלל נסיוני. הטוב בתור מֻשג הרי מחלט הוא, ואיפה ראיתם את הטוב המחלט? מי יָצַר לכם את הַמֻשגים ההגיוניים: יותר ופחות, רבוי ומעוט, אחדות וכלליות וכדומה? נסו־נא לשאל את עצמכם: מֵאַיִן בא הַמֻשג שְׁנַיִם? איפה יש שְׁנַיִם בעולם? הרי אין הטבע יודע שני עצמים דומים זה לזה, כשם שאינו יודע קו ישר מחלט! ונאמר: אנו אומרים שְׁנַיִם ביחס לדברים שברֹב סגֻלותיהם דומים הם זה לזה. ובכן יש לנו פה כבר ענין עם שלש אידיאות: א) הַדִּמּוּי (בחיוב ובשלילה), ב) הסגֻלה, כלומר — אותו הדבר שבו הם דומים, ג) הרבוי, כלומר — היתרון הכמותי של הסגֻלות המאחדות על המפרידות. ונאמר: אין לַנִּסָּיוֹן צֹרך כלל ברבוי, שדי לו לאדם הפרימיטיבי המחלט או לילד המחלט (כלומר—מחוץ לכל התחלת קולטורה ולכל חברה של גדולים; שוב מֻשג, אידיאה, דבר שאינו נמצא) לתפוס איזה סימן מאֻחד ולחבר על־ידו שני דברים מְיֻחדים למֻשג „שְׁנַיִם” — והרי שוב נשארות האידיאות של הדמוי, של החבור ושל הסגֻלה; או

שלמות בני־אדם עם נסיון כזה, אף כי לו לעצמו אין נסיון פרטי שלו, ביחס לנפשו. אבל כשם שיש רשות לאדם שאינו גאון, למראה בני־אדם גאונים, להודות במציאותם, אף כי בנפשו הוא אין רמז לגאוניות, כשם שאין בעל־מום צריך לחשב את כל האחרים לבעלי־מומים, רק מפני שהוא חסר כשרונות ידועים, כך אין לנו רשות, למראה נסיון כזה אצל אחרים, לבוא ולכפור באמתיותו רק מפני שלחלום שלנו אין אותו הערך שלחלום האחרים. הרי מאמינים אנו למְכֵּה־יָרֵחַ, אף שאין אנו מֻכִּים במחלה זו כלל וכלל. ויהי־נא חזיון זה מה־שיהיה, יהיו חיי־חלום עשירים בנבואה ובהרגשת־העתיד יתרון או מחלה,— העִקר הוא כי הם נ מ צ א י ם, מחוץ לכל הערכה של עובדה זו. אבל יש עוד צד הראוי לשימת־לב: נסיונם של רבים (ופה יש לי רשות לדבר גם על־דבר נסיון עצמי) מראה לנו, כי חוץ מאלה החלומות השונים שאינם אלא השתקפות חיינו, בבואת דמיוננו, התגשמות אַוְרִירִית של הרהורי לבנו, או במקרים יוצאים מן הכלל — גם רמזים ונבואות לעתיד, הנה יש עוד מין חלומות שהם כמעט פַּרַלֶּלִיסמוּס של חיינו, או, לכל־הפחות, של צד ידוע שלהם. עוברות לפנינו בסֶרְיָה שלמה של מחזות „חתיכות" שלמות של חיים מחֻברות על־ידי אידיאה כללית ידועה, ואלה החלומות באים וחוזרים אצלנו מזמן לזמן, לפרקים אפילו בהפסקות אֲרֻכּות של כמה שנים, ובבלבול גמור של זמנים ומקומות, וביחס לפרטים שונים יש שמופיעים לפנינו מתים בתור חיים ולהפך. אבל הצד הכללי שבהם הוא, שעוברים לפנינו אנשים שונים ומאורעות שונים וגם נוֹפים שונים. וכשאנו חפצים לזכור, איפה ראינו את האנשים האלה ומי הם, איזה הם המאורעות שאותם הם ממשיכים, ואיפה ראינו לפנינו נופים אלה בראשונה (שאמנם מופיעים בתור חלק של מקום ידוע לנו, אבל מעולם לא היו במציאות לא במקום זה ולא בשום מקום אחר שראינו בחיינו) — אז אחרי התאמצות מְרֻבּה אנו נזכרים, כי אמנם ראינו את־כל־אלה, אלא שלא במציאות, כי אם בחלום, ושדרך שורה שלמה של חלומות עובר לפנינו חזיון של חיים שהתחילו באיזה חלום רחוק בילדותנו, ושהולך הוא ונמשך עד־עכשו בחלומותינו. ואם נשאר לנו עוד זכרון ברור מתקופת ילדותנו — אז נזכור, שגם אז שאלנו את עצמנו: איפה ראינו את אלה? (שלפרקים הם הולכים וגדלים, מתפתחים ומשתנים, ולפרקים גם מֵתים לעינינו, ולפרקים מופיעים הם אלינו פעמים אחדות בצורת־עמידה בלי שנוי.) וגם אז החלטנו, שרק בחלום ראינום ובשום־אֹפן לא במציאות, אלא שעתה בָּרִי לנו אָפְיָם החלומי, ועברם החלומי אצלנו גם־כן וַדָּאִי הוא לנו. אז היינו בטוחים רק בהעדר מציאותם המוחשית, אבל לא במציאותם החלומית. אלא שעֲדַיִן שְׁאֵלָה היא: אפשר שהרגשה ילדותית זו על־דבר הִשָּׁנוּת החלום הִנֶּהָ רק הרגשה שבדמיון גרידא; אפשר גם־כן שאמנם כבר בא חלום זה באותן השנים שהזכרון טרם שולט בהן, ונשארה רק הרגשה עוממת מאז במקום זכרון וַדאִי; אפשר שזוהי מין פַּטַה־מורגַנה של מציאֻיות זרות ורחוקות, המגיעות אלינו בדרכים אֲפֵלוֹת, שעֲדַיִן לא גִּלָּה אותן שכלנו; אולי חלומות אלה הם אפשריות אחרות של חיינו, שלא התגשמו בנו ושהן תועות ערטילאיות, מתדפקות בדלתי נשמתנו ומחפשות להן דרך אל

והצמאון אליה. אבל מי הֵעִיר בנו את מציאות האידיאה בכלל? הנה ניצוץ הרעיון הוא שָׁלֵם. בין הטוב המחלט והחלקי יש הבדל כמותי או אפילו איכותי, אבל הַמְּשג „טוב" הוא בְּרִיָּה מֻחלטת מחוץ לכל נתוח פנימי. מְשג האידיאה קודם לַשאיפה אליה. מן החלקי שואפים אנו אל הַשָּׁלֵם, אבל החלקי הוא בתוך המציאות, ולַשָּׁלֵם — אנו רק שואפים; בעוד אשר הַמְּשג של האידיאה — שבו כלולים גם החלקי וגם השלם, או יותר נכון, שהוא מחוץ לשני אלה יחד, מאחר שאת הַשָּׁלֵם אנו יוצרים על־פי הדוגמא של החלקי (ואת החלקי על־פי האידיאה של השלם, כמובן) — הַמְּשג של האידיאה הוא קודם לכל־נמצא, יען כי כל־נמצא נמדד ביחס אליו. אלא שבאמת יש גם נגוד במחשבה של דורנו. החֹמר האין־סופי לפני ההתבדלות וקֹדם ליצירת העולמות הוא על־פי חוקרי־הטבע חֹמר עכור פחות או יותר. השאיפה לאחדות חלקים או להתבדלות, אם שהיא מֻנחת בו בתחלה, ובכן אין כל זָרות בְּמשג האידיאה, אם שאינה בו, ואז יוצא כי החֹמר העכור הוא קודם לכל התבדלות, לכל אידיאה. האידיאה נולדה ברגע ההתבדלות, או יותר נכון, ברגע התעוררות ניצוץ־ההכרה הראשון אצל המבדיל, יהי מי שיהיה, מבדיל בפֹעל או מבדיל בהכרה, ברעיון גרידא. ואם תמצא לאמר: האידיאה באה רק כדי להעריך את הנבדל, אחריו ולא קדם להבדלה, — יש להשב קדם־כל: מי הכניס את הצֹרך של ההערכה בַּמַּכיר ובמבדיל, אם לא היה טבוע בו מתחלתו; ושנית: מי הכניס את עצם ההתבדלות לתוך החֹמר העכור? מה היא הנשמה שבגוף זה? ופה יש זכות קיום להאידיאות האפלטוניות לא־פחות מאשר לכל תיאוריה אחרת, חמרית, פַּרַלֶּליסטית או ספקנית. כאֵלה כן אלה אינן מגלות את המסך האחרון מעל־פני הדברים, אֵלה ואֵלה הן רק שירת־המחשבה, ולא יותר.

ט

החיים הם גם־כן, כנראה, רק דבר יחסי. החיים—חלום? או אפשר החלום הוא חיים? מי יסיר לנו את המסך מעל שאלה זו? כּחיים כּחלום שניהם נמצאים בחוג המקום והזמן, אלא שהחיים נמצאים בחוג החֻקים ההגיוניים של המקום והזמן, בעוד אשר החלום הוא מחוץ לחֻקים הגיוגיים אלה, שאינם שולטים בו. החיים הם התאמה ידועה בין הרצון והמעשה, בעוד אשר החלום הוא רצון גרידא (התנועות הבודדות שבחלום אין להן ערך גדול). החלום הוא רק רְאִי של החיים, אבל רְאִי ממינו של הדמיון, המראה לנו יותר משיש בחיים, אלא בפחות בהירות (לפרקים דוקא ביתר פּלַסטיות) מאשר בדמיון, אבל גבולותיו הם יותר רחבים. החלום הוא פחות מן החיים ביחס למוחשי, למציאות, אבל עולה עליהם במיסטיות, בסוד שבו. מי מאתנו לא הכיר בני־אדם שהחלומות מוֹדיעים להם את חזון העתיד? יש לכל־אחד מאתנו הרשות להשתמש בנסיון זה כמו בכל נסיון מוחשי, מעשי או יְצִירָתִי, ולחשב אותו לעוכדה. לכותב הטורים האלה היתה, למשל, הזדמנות לראות במשך שנים

בלי הכרה, ורק באינסטינקט גרידא, אינו מפסיד על־ידי־זה כלום ממוחשיותו, כך גם האידיאה: בזה שעוד לא הגיעה לידי גלוי — היא אינה מפסידה על־ידי־כך כלום. בכל־אפן אין שום הוכחה מספיקה מצד זה נגד מציאותן של האידיאות. מֵאַיִן באו האידיאות? איך הֻטבעו בנפשנו? האפשר לנו לקבל פה את התשובה האפלטונית? אפשר. אותם החיים המיֻחדים ההולכים ונמשכים בחלומנו — אלה, שכמו ההרגשות־בהקיץ שלנו עד מציאותנו קדם לעולם זה, אותו חסר־הגבול הגמור והמֻחלט בין מצבי־הנפש הסתומים להברורים ובין החלום למצב־היקיצה — כל אלה אומרים לנו שחַיֵּינו, כנראה, לא התחילו רק עם ימי־הזכרון וההכרה. ואם נאמר, שהאידיאות בנפשנו קדמו לזכרון ולהכרה וכי האידיאה היא כבר מֻטְבָּעָה גם באינסטינקט שלנו ומחכה לגלויה, — מי יוכל אז לבוא ולקצוב לנו בדיוק את שעת לדת האידיאות בנפשנו? הנולדו אלה עם הזעזועים הראשונים של הגוף, הבאו לנו בירֻשה (מתחת לסף־ההכרה, כמובן) מאבותינו, או אפשר כבר נמצאות האידיאות גם בממלכת החי והצומח (ואפשר גם בדומם) — מי יוכל לפתור לנו את החִידָה? מי יוכל לספר לנו את אפני ההרגשה של ממלכות אלה? אנו באים שוב לידי אותו מצב של אי־הידיעה, שבו אנו נמצאים ביחס לכל. גם ביחס לקַדְמות האידיאות אין לנו הוכחות מספיקות לא בעד ולא כנגד. וכך אין אנו יודעים גם את מהות־הנפש: ההולכת היא בד בבד עם הגוף, או שהיא בלתי־משתנה, עומדת תמיד בעינה, אלא שלפי הגופים היא נמצאת לפרקים בכלא אֹפֶל ולפרקים — בכלא מוּאָר קצתו. וכמו־כן אין שום איש מאתנו יכול לדעת את שרש נשמתו. שאלות כֹּחַ־החיים, מביאות־הנפש, השארתה, גלגוליה ועוד הן קשורות בשאלת קדמות־האידיאות, וזו שוב קשורה בשאלות אלה. כמו־כן אין אנו יודעים, אם רעיון ההתפתחות מֻחלט הוא, אם יחסי, המתרבה סכום ההכרה בעולם, או רק מתחלף ומשתנה, ואם אין סכום זה מתרבה על חשבון טשטוש־האינטואיציה וכדומה. בכל אלה הדברים אנו שוב יכולים להגיד בברור רק אחת: איננו יודעים. ולכן יש פה חֹפש ורשות גמורה להרגשתנו ולכֹחַ יצירתנו. שאלות־פילוסופיה אלה הן ככל השאלות שלה שירת־המחשבה, לא פחות ולא יותר. מי שמסתפק — ישאר־נא לעמוד בגבול הנסיון המֻגבל, ומי שאינו מסתפק — ישתדל־נא להרחיב את גבולות־נסיונו, או יתן־נא חֹפש להרגשותיו, לדמיונו ולכחות היצירה שבו. השאיפה לאין־סוף גם היא מובילה ליצירה, וזו, אפילו אם איגה שלמה, אין לה להתבַּיֵּש כלל וכלל בפני הנסיון הממשי המֻגבל. גם זה, כידוע, אינו יכול להתקַיֵּם בלי חֻקים והפותיזות, ואלה מובילות סוף־סוף גם הן אל עולם־האידיאות.

תרע״ה — תרע״ו.

מציאותנו, ולוּ גם לתוך מציאות כוזבת; אבל אפשר גם־כן, כי הרגשה זו היא מאותו סוג ההרגשות המצויות אצלנו בזמנים שונים גם בילדותנו, גם בבגרותנו וגם בשנות העמידה, אותה ההרגשה, שבמקרים בלתי־רגילים של חיינו היא כאלו עומדת ולוחשת לנו: זה כבר היה עמנו פעם באיזה מקום ובאיזה זמן — אותה הרגשת־המסתורין שיש לה יחס קרוב כל־כך אל האמונה בגלגול־נפשות, המעוררת בנו את הרעיון, שלא בפעם הראשונה אנו חיים בעולם. ומהרגשה זו לתורת האידיאות של אפלטון רק צעד. לא לחנם קשורה זו אצלו כל־כך בתורת גלגול־הנפש.

בין החלום והחיים שבמציאות אין באמת שנויים עִקריים. לעֻמת הערפליות שבחלום יש לנו הערפליות שבחיים, אותה הערפליות המצוּיָה אצלנו בשעות לא־רגילות, והמראה לנו את הדברים לא במצבם הרגיל. לעֻמת המציאות הפשוטה יש לנו החלום הפלַסטי, ולעֻמת החלום המתפרץ מחוץ לחֻקי המקום, הזמן והמציאות יש לנו הדמיון, ההזָיָה והאגדה, ולחלק מבני־אדם גם מצבי שִׁכָּרוֹן, אֶפילפסיה וְהַלוּצינַציוֹת בין עולם ההכרה ובין העולם שמחוץ להכרה, שלפניה (או לאחֲריה) אין תהום מפרידה ואין שטח ריק. מדרֵגות מדרֵגות אנו עולים ויורדים בסֻלם ההכרה. בדבר האינטואיציה לא החלט עדַיִן, אם נמוכה היא מן ההכרה או עולה עליה. באֹפן הראשון גם היא מדרגה בסֻלם, ובאֹפן השני טבעת זו ממשיכה הלאה את השרשרת. ואותו הדבר הוא במצבי־נפש ידועים לא־ברורים, וגם ביחס לחלום. כמו ביתר מצבי־הנפש האי־רגילים יש גם באֵלה צדדים שהם למטה מן ההכרה, ויש צדדים שהם בגדר פלוגתא: לגבי הרַציונליות הקצונית הם בגדר פַּתּוֹלוֹגיה, ולגבי ההשקפה הנסיונית הרחבה, לגבי ריאליסמוס רחב ומקיף של כל חזיונות החיים, או לגבי אידיאליסמוס — אלה הצדדים נחשבים למדרגה יותר עליונה, לנעלים על הכרתנו. בין כך ובין כך — דבר אחד הוא ברור: אפשר כי נכיר את הדברים, אבל גם אפשר כי נרגישם. אם יוצרים אנו בהכרה או באֹפן אינסטינקטיבי, — או אם אנו רק עושים איזה מעשה, בוחרים באיזה דבר, מביעים איזה יחס אפילו באֹפן היוֹתר־עמום — אבל מלאכת ההבדלה נעשית גם כאן. ומכיון שאנו מבדילים — אנו מעריכים, והערכה יש לה כבר יסוד, פרינציפ, ואפילו אם קדמה זו להכרה. כשם שאפשר שתהיה לנו נְטִיָּה בלתי־מֻכּרה, סתומה, כך אפשר שתהיה לנו גם הערכה, והערכה היא אידיאה. כשאנו מוציאים משפט מוסרי, הגיוני או מתימטי — כֻּלם הם בגדר הערכה. טוב או רע, אחד או שנים, קו ישר או עקום, אחדות או רבוי, שווי או הבדל — כל המשפטים האלה ערכים הם. וכשם שאין לתאר לנו משפט של הכרה בלי הגבלה קודמת לו, כשם שכדי להכיר דבר צריך שנבדיל אותו בתֹקף איזה פרינציפ, אידיאה, — כך הוא הדבר גם בנוגע להרגשה. אנו יוצרים, מבדילים ומעריכים גם בחלום, והאידיאות פועלות גם מתחת לסף־ההכרה ואין צריך לאמר כי גם למעלה מן המשקוף של זו. אותן התיאוריות המקדימות את הדברים לַאידיאות בהוכחה, שהדברים מֻרגשים עוד בטרם שהאדם מתחיל להכירם — אינן משיגות כלום על־ידי כך. כשם שמעשה שנעשה

רְשִׁימוֹת

מִתְּקוּפָה לִתְקוּפָה

כעת נפל המסך וחזיון־הדמים נגלה לעין רואים. מי במים ומי באש, מי בחרב ומי בחיה. (לחיה שבבן־אדם נתנה ערמה יתרה, והאם לזאת היא טובה מיתר החיות?) מי נפל על־פני דרכים, מי בסתר־יערות ומי הובל לטבח בריש גלי, עלה לגרדם על־פי דין ומשפט, והדין יש שנעשה בלי־דין או היה דין נמהר, והמשפט יש שהיה רק „משפח“: מספחת עדות־שקר, אֶרג טל שמועות־שוא ואמונות טפלות.

ויושבים אנו עתה ימים על־ימים ושואלים ודורשים בענין זה, דורשים את הדבר עד־כמה שיד הדרישה טלנו מגעת ושואלים, עורכים שאלות לשַׂר פלוני או למיניסטר אלמוני: היודע האדון השר או האדון המיניסטר, כי במקום זה וזה, בשעה כך וכך בא זאב ונשא שה מן העדר, או נָמֵר שָׁקַד ימים אלה ואלה על ערים, או צבוע בא בליל זה וזה לחפור מטמוניות, וכדומה וכדומה? — ואם האדון המיניסטר יודע זאת, מה בדעתו לעשות וכו׳ וכו׳. — והאדון המיניסטר יודע או לא יודע זאת (היו ארצות ידועות — למשל, ארץ־רוסיה לפנים, בימי הַצַּר, — שהאדון המיניסטר היה נוהג לדעת דברים כאלה ימים או שבועות אחרים קֹדם לכן, לפני הֵעָשׂותם); ואם הוא יודע זאת, בודאי שאין בדעתו לעשות וכו׳ וכו׳, והראיה — כי איננו עושה, אינו עושה הרבה, כי „מקרים“ כאלה לא יִשָּׁנוּ עוד.

לעת־עתה לא זכו עוד השואלים לתשובה ברורה מאת האדון המיניסטר; אבל מן הדברים שנבלעו לפעמים בתשובה אחרת, שנתנה על שאלות אחרות, יש להוציא מסקנה, כי האדון המיניסטר ישיב אותה התשובה שנוהגים מיניסטרים להשיב, כשמציעים לפניהם שאלות, ביחוד שאלות כאלה. הוא ישיב לַשֶּׂה את התשובה הידועה, שנתנה לַשֶּׂה מימות הזאב של לַפוֹנְטֵין־קְרילוב־יל״ג, ובודאי שהיא התשובה שנתנה לו מימות־עולם, מיום שיש זאבים וכשָׂבים בעולם.

„שֶׁקֶר אַתָּה דֹבֵר — הַזְּאֵב יָפֵחַ —
נַהֲרוֹתַי בַּשֶּׁמֶן אַתָּה דוֹלֵחַ;
אַף עוֹד אֶת זֹאת זָכַרְתִּי עַתָּה,
כִּי לִפְנֵי יָמִים בַּשָּׁנָה עָבָרָה
חֵרַפְתָּ עִקְּבוֹתַי וַתְּדַבֵּר עָלַי סָרָה.
— — — — — — — — — — —
אִם לֹא אַתָּה, אָז גִּדְפַנִי אָחִיךָ.

לודויג קשיביצקי ועוד. ובכל־זאת בכל־מקום שידבר על יהודי פולין בחוץ־לארץ ועל זכויותיהם, הרי הם אזרחי המדינה, תושבים ככל שאר התושבים, כמעט חלק מעם פולין, שמגיע לו ויש לו ממילא כל מה שיש לכל עם פולין (קצת ליטאים וציונים יוצאים, כמובן, מן הכלל, והם הנושאים עליהם את כל עונות בית־ישראל אל ארץ־גזרה). בעקר נוהגים שליחי המיניסטריום לעניני־חוץ וצירי ארץ פולין, הרבים בכל המדינות, להגן על נתיניהם היהודים כלפי אחרים (ד"ר שרטא, ציר פולין באוסטריה, מחה, למשל, לפני זמן לא־כביר נגד גרוש יהודים נתיני פולין מוינה ולא נתקררה דעתו, עד שקררהו השר לעניני־חוץ באוסטריה, ד"ר רֶנֶר, שנתן לו „באורים" בנדון זה). יש אשר לשם „פרסומא נסא", או, במלים יותר פשוטות, להרים על־נֵס, נעשה יהודי אפילו מין מורשה, שליח של הממשלה הפולנית, או — דבר יותר מצוי קצת — הוא נעשה לאחד מבני־הלויה של המורשה, השליח, לבן־אדם רשמי במקצת או חצי־רשמי, מין חציו עבד וחציו בן־חורין. באפן בזה נמנו על שליחי־השלום בריגה יהודים אחדים בתור יועצים וממחים.

משרה רמה כזו, משרה של מורשה הממשלה הפולנית ובא־כחה השני בחֶבר־העמים, נתנה על שכם הפרופיסור שמעון אשכנזי. אשכנזי זה, שלא מצאוהו ראוי להורות את דברי־ימי עם פולין מעל הקתדרה בורשה לפני התלמידים הפולנים, נמצא פתאם ראוי להורות את דברי־הימים האלה מעל הקתדרה העולמית הנִשאה לפני חֶבר־העמים. אמנם הוא מוצא את עצמו מֻכשר וּמֻמחה גם להורות הלכה בדברי־ימי־היהודים, שלא עסק בהם מעולם, וקלט מה שקלט מפי־השמועה. על־פי שמועה זו הוא יודע, למשל, כי שנאת הפולנים אל היהודים גדלה משום־כך, שהיהודים אינם לובשים מלבוש נכרי ואינם מדברים בשפה נכריה (כאלו לא ההפך מזה ממש היא האמת, שבשעה שהיהודים לא לבשו מלבוש נכרי ולא דברו בשפה נכריה — ולא היו עומדים אפוא על מדרגה אחת עם ה„אציל" הפולני — לא היו שנואים עליו כל־כך, ומשעה שהיו גם הם לבני־אדם „אצילים" במדה ידועה, החל לשנא אותם על אחת שבע. אולי שכח או לא ידע הפרופיסור הנכבד, כי בנו של וילהלם פֶלדמַן, שלבש לפני מותו מלבוש נכרי ממש ובפרופיסור אשכנזי ממש כתב גם־הוא בשפת־פולין יפה ונמרצה ספרים חשובים בתולדות פולין — בתולדות הספרות הפולנית — והיה גם־הוא בימי המלחמה שליח פולין בחבר־עמים — אבן בחבר־עמים אחר — בנו של וילהלם פלדמן זה ישב גם־הוא כאסיר בין אסירי יַבלונה).

* *
*

ושליחי ישראל יוצאים לכל־דבר. יש כאן שליחים לכל דבר־עֲבֵרה. נמצא גם שליח יהודי לַגֶּנֶרַל בולַק־בַּלַחוביץ/, תַּלין בנוסח רוסיה הגדולה ורב־טבחים. מובן, כי כח־המושך היה כאן לא בולק־בַּלַחוביץ/, כי־אם סַוִּינקוֹב, הסוציאל־ריבולוציוֹנֶר סַוינקוב, העומד על־גבו. כאן, לגבי

— — — — — — — — — — —

אִם אֵין אָח לְךָ, אָז אֶחָד מִקְּרוֹבֶיךָ!

עֲוֹן כָּל מִשְׁפַּחְתְּךָ תִּשָּׂא אָתָּה!

אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת מְרִיבְכֶם—

גַּם אַתֶּם גַּם רֹעֵיכֶם

עָלַי שִׁבְרֵי תָּגִילוּ,

אַל מַפַּלְתִּי תּוֹחִילוּ

וּלְנַפְשִׁי תִּצְפְּנוּ רָעָב לַלֶּחֶם".

ההגיון הזה הוא ההגיון של הזאב, ועל־כן זאב הוא, כי יהיה לו הגיון של זאב.

אכן יש אשר הזאב שָׂם על־גופו ועל־נפשו עור של כבש והוא מדבר ככבשה תמימה. הצד הימני של הַסֵּים הפולָני, שהוא הצד הח ַ י ָ ב ב י ו ת ר בכל מה שקרה ליהודים בירחים האחרונים ובאלה שלפני האחרונים במדינת פולין, פנה אל הַסֵּים ביום כ״ח לחדש ספטמבר בשתי הצעות תכופות על־דבר איש־הצבא הפולני הנופל כביכול לקרבן על מזבח היהודים— על מזבח הרופאים ושומרי־החולים היהודים שבבתי־החולים לצבא, שיחסם אליו הוא „יחס ללא־צדק, לעתים קרובות יחס של פראים, אי־אנושי וכו' וכו'", ועל מזבח האינטֶנדַנטים היהודים, „שלא הספיקו למחנה בחזית את האכל והלבושים במדה מספיקה" — והדבר הזה „מביא את אנשי־הצבא, את משפחותיהם ואת החברה לידי־התמרמרות". כאן יש גם ממעשה הנחש, השולח את לשונו, לשון־אֶפעה, בשעה שהוא ממית (לשון־אפעה כזו שולחים בנו כסדר ר"ב העתונים הפולנים, ואפילו הטובים והחפשיים שבהם אין להם אותו אמץ־הלב להביא לפעמים את דברי ה„צד שכנגד" ופוסחים כמעט כסדר על דברי צירי ישראל בַּסֵּים, מלבד במקום שיש להדגיש דבר מן הדברים ולהוציא מסקנה מן המסקנות שתמצאנה חן בעיני הצד ה ה ו א).

* *
*

פה, במדינה, אין־נקי, אין כמעט יהודי אחד — ולו רק יהודי על־פי שמו או גם על־פי מוצָאו בלבד — שיהיה נקי מחטא ה„בגידה" ושלא יהיה בכלל בחזקת חוטא. תָּו ה„חטא" על מצחו תמיד ולכל־מקום שהוא בא כאלו מורים עליו באצבע או מרמזים עליו רמיזה דקה או שאינה דקה: הנה הוא — היהודי! (שפרושו הקצר הוא: הנה הבוגד, ה„שונא" וכו' וכו'). כשהגיע הדבר בעצם רתיחת המלחמה עם חיל־הצבא של ממשלת־המועצות ל„גזרת יַבלונה", שנגזרה על אלפי יהודים צעירים, שלבשו בגדי צבא פולין, להבאישם, אותם ואת כל אחיהם, בעיני יושבי ארץ זו ויושבי ארצות אחרות, נמצאו אנשים מספר בין טובי עם פולין, שראו את העָוֶל הגדול הנעשה לבני־אדם והוציאו קול־קורא לבני־עמם; אולם הקול הקורא היה בקול קורא במדבר, ולא נמצאו אלא עתונים מעטים מאד — אחד או שנים, — שהדפיסו „קטעים" ממנו, מקול־קורא זה, שהיו חתומים עליו אנשים כסטֶפַן זֶ'רוֹמסקי, בּודוּיֶן דֵי קורְטוֹנֵי, לֵיאון פֶּטרַז'יצקי,

כאלה אף בארץ קטנה ורחוקה ונדחה ותרבה כסָרביה, אפילו סופרים רוסים ידועים ומפֻרסמים, אשר היו ידועים ומפֻרסמים בעִקר בין יהודים וספריהם נקראו ונפוצו ברבים בעִקר על־ידי יהודים — גם אלה, שנחשבו תמיד על „אוהבינו", גם הם נוספו עתה על שונאינו. אנו קוראים זאת בדבריהם, רואים זאת סתום או מפֹרש; בפרהסיה או בצנעה.

* *
*

אמנם שנאת־ישראל אינה צריכה בעת ל„שליחים" ולמפיצים. היא נפוצה כמו מֵאליה בכל־מקום שנפוץ העם הזה. ולא רק שהיא נפוצה, אלא, אדרבה, היא כמו הולכת הלוך והתקבֵּץ בכל מקום ומקום, הלוך והתגַּשם לגוש אחד אפל, הלוך והתעַבּה לעָב עצום ורב, ענן כבד, אשר עוד מעט ויעלה על ראשינו ויכסה מפנינו את עין כל־הארץ. מארבע הרוחות באה בעת הרוח ומפיחה יום־יום את הריב עמנו, ריב־עולמים, ומגרה מדון. הן די מה שאנו נמצאים בעולם בשעת סערת־עולמים זו, כי על ראשנו ענן־הסערה יִבָּקע. והן אנו, כאנשים חיים, לא נמצאים בלבד בעולם, אלא גם פועלים ונפעלים, ועל־פי טבענו החם והמזרחי — גם פועלים ונפעלים יותר־מדי, כלומר, מלאים תנועה יותר־מדי, נותנים קול־צוחה יותר־מדי, משמיעים רעש — מה שדומה לפעמים באזני אחרים ובעיניהם אל פעֻלה, פעֻלה רבתי.

מובן, כי כל ארץ וארץ ויהודֶיה ושנאת עם־הארץ אליהם. לוקים אנו בכל ארץ וארץ מלקות אחרות. כידוע, אנו לוקים בארצות שאינן סוציאליסטיות על הסוציאליסמוס, שיש ואנשים משלנו שטופים בו, ובארצות סוציאליסטיות אנו לוקים על שאין אנו סוציאליסטים די־צרכנו, על שהננו עם של סוחרים. בין־כך ובין־כך אנו לוקים.

ויש ארצות שאנו לוקים בהן גם כפלַיִם, מצד ימין ומצד שמאל, יד אחת דוחה וגם השנית אינה מקרבת. בארצות כאלה יש שמחלקים ביניהם את השלל: זה טורף אותנו וזה חומס, זה שולח יד בגוף וזה בא לקחת את הנשמה. „אוי לנו כי שֻׁדדנו!" — קוראות בעת קול גדול קהלות רבות ושלֵמות בישראל, ולעֻמתן אחרות, הקרובות אליהן, מחשות לגמרי ואינן משמיעות גם קול־הֶגה — כי נמחו כליל מעל־פני האדמה.

* *
*

אף בארץ ביהם, שבה יושב פילוסוף לכסא עליון, לוקים היהודים — לעת־עתה לוקים בידי המשכים הקנאים על אשכנזיותם. הפרעות האחרונות ביהודי פראג העלו לפנינו את זכרון פראג ה„עיר ואם בישראל" בימים ההם — בשעה שיהודים היו עוד לוקים על יהדותם. פלֻגת־הפורעים חדרה ראשונה אל בית־המועצה של היהודים שעל־יד בית־הכנסת ההיסטורי, שלחה את ידה בכלים, קרעה ספרים ופנקסאות וכו׳. כנראה, מדַמים סוף־סוף הצוררים, כי ליהודי פראג יש עוד יחש משלהם — וחפצו בראש וראשית לקרוע את ספרי־היחש...

* *
*

דְמוֹקְרַטְיָה בכלל ולגבי דֶמוֹקְרַט רוסי בפרט, — זה שלבו נעשה רחב ופתוח לפעמים כפתחו של אולם והוא חושף פתאם את זרוע־קדשו וחפץ לחבק עולם ומלואו — לגבי נשמה „רכה" זו, ש„לולאותיה" חסרות לרֹב, יש לרבים מאתנו חֻלשה עוד מקדמת דנא. היהודי, הפקח כביכול והחרוץ, יש בו דוקא צד תמימות זו — שֶׁדַי להִתַמם קצת לגבו, והוא מעמיד את הלז בחזקת תמים. כאלהיו כן הוא לא יִבְזֶה לעולם לב נשבר ונדכה. יש לחטא ולחטא לו, אבל צריך רק לשוב לפניו בתשובה שלֵמה או בזו שרומה להיות שלֵמה — והנה הוא רַב־סלח. במקום שבעלי־תשובה עומדים לפניו יש שגם צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד. ומי עוד בעל־תשובה כבן „רוס" הקדושה — כי מי עוד חוטא כמוהו. הרוח הכבדה והקשה של בֶּן ערבות־השלגים ונפשו הסגפנית והפראית, מלאת המוראים והפחדים, חורגות לעתים קרובות ממסגרותיהן והן משתובבות במשובת צהלה ונשאות בסופה אִימה, ואז באה החרטה, הסגוף־העצמי (שיש בו בודאי חלק מהמדה של „חביבין יסורים" — בין אלה שאדם גורם לאחרים בין אלה שהוא עושה לעצמו), ה„על־חטא" הנורא של חוזי רוסיה ויוצריה, שחִבבו אותה על עולם־התרבות בכלל ועל חלק מבני־התרבות שלנו בפרט. הדמיון המזרחי שלנו, המתרומם תמיד למעלה והמרקיע לשחקים, ומלחמה לו זה אלפי שנים עם ההויה והמציאות, עם החֹמר ה„גס" וה„עכור", שאינו חפץ משום־מה גם הוא לבטל את מציאותו ואת עצמותו מפנינו ואינו מתרומם אתנו למעלה, אל מקום משכן ה„רוחות" שלנו — דמיון זה כאלו מצא לו כאן קצת מִבֶּן־מינו. וַתִּמלא הארץ הזאת הוזים יהודים לאין־מספר, וַתִּמלא המון בטלנים יהודים לאין־קֵצה, וַתִּמלא מפלפלים, וַתִּמלא אלילים, וַתִּמלא כהנים צבועים, וַתִּמלא מזבחות, שמקריבים עליהם קרבנות־אדם. מכל הארצות, שהֻדחנו אליהן — אולי הארץ הזאת היא שהשחיתה ביותר את רוחנו ועִקמה ביותר את מוחנו. והארץ הזאת היא שרָותה ביותר במאות השנים האחרונות מדמינו וקול הדם הזה — קול שאינו פוסק — צועק ועולה אלינו יום־יום מאדמה זו. כל דרך שהעם הזה הלך במאות השנים האחרונות — אם להימין ואם להשמאיל — עקֻבה מדמינו. אפילו דרך קצרה וקטנה, „טיול" קטן של גנרל מן הגנרלים או של סתם „גואל", פודה ומציל — דרך של שלשת ימים לרֹב או, לכל־היותר, של שבועות מספר, — גם היא עולה לנו במאות קרבנות־דמים ובאלפי חיי־חרפה וָשֹׁד. ולאלה נמצאים שליחים משלנו ועוזרים העומדים לעזרתם!...

*   *

*

ולרוסים יש עתה גם שליחים אחרים, שליחים משלהם, עצמם ובשרם, שכאלו שמו להם למטרה להפיץ תורת האנטישמיות ברבים. בכל־מקום שהם באים — והם, „האובדים והנדחים", באים כעת לכל־מקום — הם זורעים זרע השנאה ליהודים. לפי ידיעות העתונים, נטעו כעת נטעים יפים ונַעמנים

מי שיבוא בזמן מן הזמנים לדון אף ממגלת זו בלבד — מבלי שישים לבו אל מגלות־דמים אחרות, מגלות־דמים ממש — על התרבות של עם אונגריה, ואפילו על התרבות של עמי אירופה בכלל, שעם אונגריה יושב בקרבם ונחשב על החלק התרבותי שבהם, בודאי שלא יחשב תרבות זו לגדולה וחשובה מאד. בכל־זאת נמצא בפרלמנט האונגרי עצמו בשעת ישיבה אחרת, כשהצעה שם הצעה אחרת — להגביל, למשל, מספר התלמידים היהודים בבתי־הספר הגבוהים באונגריה — נמצא אז בפרלמנט ציר יהודי, שאמר, כי נפשו ונפש אחיו חשקה בתרבות זו, בתרבות האונגרית...

„אהבתי את אדוני" — זאת תורת העבד. ואם גם שבע יעמיד אותו אדוניו אל הדלת והמזוזה וגם את אזנו ירצע במרצע — ועבדו לעולם.

* *

*

והעבדות שלנו הגדולה ביותר והמסכנה לנו ביותר היא העבדות לעצמנו, העבדות לטבענו, טבע מתלהב, שוטף ועובר תמיד — מן המטרה והלאה. לא אש־תמיד תוקד בלבנו לא תכבה, כי אם בערה, היוצאת ללהב. לא שדוד אדמת־החיים הפשוטה ופתוחה בלי־הרף, אלא שדוד המערכות; לא כבוש הטבע בלי־הפסק — הקדור שאינו פוסק בהרים והחפירה והחרישה בעמקים, הלישה התמידית בחמר והגלוף והכיור בחמר — אלא „תקון עולם במלכות שדי". הוזים היו אבותינו מעולם — מהם גם חוזי־יה — ואנו סתם בעלי־הזיה, סתם נואמי־נאום, ממללי־מלל, מדברים גבוהה גבוהה. יש לנו בכל־שעה דרשנים מכל־המינים לכל־דבר ולכל־רעיון, וגם מין מיחד של „המוני המלה": עסקנים, שליחים וכו' וכו'. אולם אין לנו אף מעט מן־המעט, אף מקצת מן־המקצת אנשים עושים — אנשים פועלים פעלה של אמת בחיים: יוצרי חיים.

דבר זה מרגש בעת ונכר ביחוד, בשעה שגם בארץ הקטנה היחידה — הארץ היחידה שיש לנו בה שרש וגזע לנו בה, זו שאמרנו לנו היא ולנפשנו ולנפש בנינו אחרינו — גם בה באנו עד־משבר וכל כח אין ללדת. ימים על ימים ושנים על שנים שפכנו דמעות ובכינו לגורל ארצנו, שנתנה ביד זרים והיא סגורה ומסגרת בפנינו, וזאת היתה נחמתנו היחידה — של היחידים משלנו וגם של הכלל כלו: והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו כל האובדים והנדחים וכו' — והנה הגיעה שעת פתיחת שערים וגם קול השופר הגדול נשמע, הקול המבשר ואומר, מבשר ואומר עוד יותר מדי, תוקע ומריע ותוקע עד להחריש אזנים, ואין שומע. מי שסיר־הבשר לו בכל־מקום שהוא — עוד יושב על סיר־הבשר; ואפילו מי שלו רק עצמות, עוד יושב ומגרם את העצמות, וממקומו לא ימוש. ימים על ימים ושנים על שנים טוינו וארגנו חלום: והיה ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואלילי זהבו, את משכנותיו יעזוב ואת היכלי־מבטחים ויקום וילך; גם המתים יקיצו משנת־עולם וכו' — בעת אנו רואים, כי חלום־שוא חלמנו, כי גם החיים ימותו

ובשעה שהַתרה הרצועה לגבנו ומי שחפץ להלקות אותנו בא ומלקה, באים אלה שלפי־שעה אינם מתירים הרבה את־הרצועה ומבקשים שכר על־כך, באים ומבקשים שכר על הפרישה. בשיחתו של מאקי־יונֶסקו, ראש־המיניסטרים הרומיני, עם סוקולוב בפריז הביע, למשל, המיניסטר את רגשות ה„חבה" של ממשלתו ליהודים ובדרך־אגב הביע גם את חפצו, שיש בודאי להאמין, כי הוא חֵפץ אדיר, שעכשו, כשרומיניה משתדלת להשיג הלוָאה, יראו־נא עשירי ישראל להקל לה השגת הלוָאה זו.

* *
*

והארץ למופת בענין רדיפות היהודים והשמדתם היא גם כעת בכל השנה האחרונה ארץ אונגריה. כאן נעשה זה ליסוד מוסד לבנין הממלכה ובכגון־זה אין כל וִתּור. פה אומרים לעשות את רדיפות היהודים ל„חֹק ולא יעבור" — לקבוע אותן בחֹק ותורה. ביום ז לחדש אוגוסט הִכנסה הצעה אל הפרלמנט האונגרי, שבדומה לה אין בודאי למצא בתולדות הפרלמנטים — מיום שנוסד והוקם מוסד־מחוקקים זה עד־היום.

„צריך לקחת מהיהודים כל אחֻזת־שדה וכל אדמה החכורה בידיהם.

היהודי אינו רשאי להיות יותר מבעל בית אחד. מָעון גדול של יהודים נחרם.

אין זכות ליהודים להתישב באונגריה ואין להם זכות־אזרח.

היהודים, שבאו אל הארץ מגליציה בעת התפרץ המלחמה בשנת 1914, יְגֹרשו תכף מן הארץ, והונם, אשר אספו בשעת המלחמה, יָחרם.

אסור ליהודי להיות מורה ורבן. בתי־ספר פרטיים של יהודים יִסָגרו.

על־בתי־התיאטראות ובתי־העֹנג יִמָתח קו של בקֹרת קשה.

אסור ליהודי להיות מנהל של בית־תיאטרון. — אסור לו להיות קבלן של בניני־ממלכה ולהיות מספיק דברים לממלכה.

ששים אחוזים מבתי־החרשת שלהם ימסרו לפועלים. גלמי־חֹמר יקבלו רק נוצרים.

אסור ליהודי להחזיק בביתו שפחה נוצרית. גם אסור ליהודי להיות מוציא עתונים.

העתונאים היהודים נשבעים על דעותיהם הנאמנות למולדת.

אסור ליהודים להיות מיניסטרים, מזכירי הממלכה, פקידי הממלכה, או פקידים אצל צירי ממלכות, וגם לא להמנות על חיל־הצבא או להיות שוטרים.

כל־אלה, שלקחו חבל בתנועה הבולשביסטית, יִרֹה יִירו על־ידי בית־דין־השדה".

פרשה שלמה ויפה כזאת של הגבלות ושל חֻקים מגבילים לגבי היהודים קשה למצא, לא רק בספר דברי־הימים של העת החדשה, כי־אם יש לחפש אותה הרבה גם בין המגִלות הפְּלות של העת הישנה. אף המגִלות הישנות הרבות של תולדות היהודים אינן מכילות הרבה פרשיות כאלה.

ועל פרשה זו דנים ועתידים עוד לדון בפרלמנט האונגרי!...

אנשים

פרופיסור ישראל פרידלנדר

פרופיסור ישראל פרידלנדר, אשר נפל חלל מידי מרצחים בנסעו מטעם ועד־העזרה האמריקאי להחיש ישע לאחינו הנדכאים באוקרינה ביום ג׳ כ׳ תמוז תר״פ בקרבת העיר ירמולינץ, היה טפוס מיחד במינו, כי נתאחדו בו ונתלכדו מלמד ממחה ועסקן מפרסם, חוקר במכמני העבר ואחד מבוני בנין העתיד, איש שקוע כלו בספרים ועומד עם־זה בקשרי החיים, והשניות הזאת, אשר רב ברכה בכנפיה, נראתה גם במחקריו גם במקצועות אשר בחר לו לנושא חקירותיו. יאולי גרמו לזה ימי נעוריו ואפן חנוכו.

הוא נולד בקובל בשנת תרל״ו ואמנם בעודנו ילד הסיעו אבותיו את משכנם לפרגה פרור ורשה. פה השתדלו הוריו לחנכו על־ידי מלמדים ומורים מבהקים גם בלמודים עברים גם בלמודים כלליים—מבלי שבלה את רב ימיו בין כתלי בית־המדרש בחברת אנשים רחוקים מן החיים, עד כי תמיד היה אפקו רחב וחוג מחשבותיו מקיף עולם מלא. אחרי־זה נסע לברלין ושמע שם לקח גם בבית־מדרש לרבנים מיסודו של הרב ר״ע הילדסהימר גם באוניברסיטה, השתקע עצמו בתורת ישראל וחכמתו, אבל עם־זה לקחו לבבו ביחוד תורת הלשון הערבית וחקירת האסלאם ובפרט ידיעת השפה הערבית אצל היהודים וספרותה, ומעצמו נמזגו הענינים האלה ונהיו לחקירת היחס שבין היהדות והאסלאם והשפעתם זה על־זה, דבר שהחל לחקור בו לפני תשעים שנה בערך גיגר בספרו הנודע „מה לקח מחמד מהיהדות?" ישהעמיקו בו אחר־זה החקירה ראשון לכל הארי שבחבורה שטינשנידר ואחריו גולדציהר, שרינר, הירשפלד ועוד חכמים אחרים.

ואמנם פרידלנדר, בבואו לחקור בספרות הערבית של המחברים העברים, שם פניו אל היותר גדול והיותר מצין שבהם, אל אותו ענק־הרוח אשר קרנים מידו לכל התרבות היהודית־הערבית ואשר אחרי אספו את נגהו התחילה שמש אותה התרבות לרדת מטה מטה, והוא הרמב״ם. ותהי ראשית מלאכתו של פרידלנדר ספר אשר כתב על השתמשות הרמב״ם בשפה הערבית ואשר אמנם יצא לאור ממנו רק חלקו הראשון והוא החלק הלקסיקלי 1), הינו, אותם הבטויים הערביים ותמונות השמות והפעלים ושמושם אשר הם כמו מיחדים לו לבדו, מבלי שימצאו אצל הסופרים הערביים בעלי דת מחמד. ואולם הספר הזה חשוב, לא רק מצדו הבלשני, כי־אם גם מצדו התרבותי. הרבה מחוקרי הלשון הערבית עמדו גם הם על הזיון זה, ובפרט עמד עליו דוזי, אשר רשם הרבה מהבטויים והתמונות הנמצאים אצל מחברים עבריים כותבים בערבית בספר המלון הגדול שלו Supplément aux dictionnaires arabes, אולם כלם בארו את המחזה הזה אשר נתגלה לפניהם על־ידי־זה שחשבו כי היהודים החשיכו את טהרת השפה הערבית ובראו ז׳רגון ערבי, כפי שעשו כזה עם הלשון היונית בתרגום השבעים ועם הלשון האשכנזית בימי הבינים ובימינו אלה. אולם כמו שעל־ידי מציאות חדשות נתגלה כי לשון תרגום־השבעים אין זה ז׳רגון יוני אשר יצרו יהודי

---

1) Der Sprachgebrauch des Maimonides. Ein lexikalischer und grammatischer Be.trag zur Kenntnis des Mittelarabischen. I. Lexikalischer Teil. Von D-r I. Friedlaender. Frankfurt a. M. 1902.

כאשר מתו ואין גאֻלה לנו ואין פדות.

„אָכֵן אֹבֵד הָעָם, שאֵף חֶרְפָּה וָרֹק", קרא המשורר ביום עברה וזעם, „אַלְפֵי שְׁנוֹת חַיֵּי נְדֹד, גָּלוּת גְּדוֹלָה מִנְּשׂוֹא, הִתְעוּ אָחוֹר הַלֵּב, אָבְדָה עֵצָה מִגּוֹי"; „הוּא לֹא יִיקַץ אִם לֹא יְעִירֶנּוּ הַשּׁוֹט". כעת אנו יודעים עוד אחרת, כי לא ייקץ גם אם יעירנו השוט. אף הפטיש הגדול—פטיש כל הארץ—המכה כעת על ראשו ויורד עליו בלי־הרף, גם־הוא אינו מעורר אותו מן הַשֵּׁנָה העמֻקה.

הֲיִתְעוֹרֵר הַמֵּת? הֲיִזְדַּעֲזַע הַמֵּת!

מבקר.

ב"ר ראובן נכד הרי"ף (ויש שמיחסים אותו להרי"ף), ובמאסף שיצא לאור לכבוד רבו הפרופיסור הופמאן ראש בית־מדרש הרבנים לחרדים בברלין הדפיס שיורים מספר השותפות לרב שמואל בן־חפני בערבית, גם־כן מהגניזה, ואת שניהם תרגם עברית צחה ומתאימה לסגנונם של הגאונים בהלכותיהם.

אהרי אשר נכתר בכתר דוקטור לפילוסופיה בפטרסבורג נתכהן בתור דוצנט פרטי באותה האוניברסיטה, ובקריאתו הראשונה אשר קרא בה ביום ט"ו לנובמבר שנת 1902 כבר כמו רשם את ארח חקירותיו, אשר התוה לו. נושא הקריאה הזאת היה „הרעיון המשיחי בהאסלאם" (נדפסה במקורה האשכנזי במאסף שיצא לאור לכבוד רבו הר"א ברלינר ובתרגום אנגלי בקבץ מאמריו הנ"ל). הרעיון הזה נולד על ברכי כת השיע"ה (מקביל למלה העברית סיעה, ר"ל מפלגה), שהוא הקצור מן שיע"ה עלי, ר"ל הכת המחזקת בעלי חתנו של מחמד ומחשבת אותו לבהיר אנשים ולמשיח ה', עד כי אמרו עליו אחר־זה מאמיניו, שהוא לא נהרג, אבל נהרג אחר, אשר קבל צורתו, אולם עלי עלה לשמים, שם נתכסה ונתלבש כבר כמה פעמים בהמהדי (ר"ל המישר מאת אלוה), אבל באחרית הימים ירד בעצמו בענן ויתגלה לכל אנוש, ואז תמלא הארץ צדק, כמו שהיא עתה מלאה חמס. על־דבר כת השיע"ה שררו השקפות מוטעות. חוקרי האסלאם הנודעים קרמר ודוזי חשבו, שעקר מחצבה היה פרס, אשר שם הסכינו לראות במושל דמות אלוה ועשו כזאת עם עלי, ועוד חשבו, שבעלי השיע"ה מודים רק בקראן ומרחיקים את הסנ"ה (ר"ל המסורה או הקבלה), עד כי היו כאלה בין חכמי ישראל (ובראשם שי"ר) אשר דמו, כי הקראים מתנגדי תורה שבעל־פה והרבנים המחזיקים בה מתאימים הם לבעלי השיע"ה והסנ"ה (שיעיטים וסונניטים). אולם כעת נדע, כי גם לבעלי השיע"ה היו קבלות ומסורות מיחדות להם (כמו שגם הקראים, למרות כל התנגדותם לקבלה, הכרחו להודות בשלשלת ההעתקה כפי שיצרו אותה להם וקראו לה סבל הירשה) וכי מקור מחצבה הוא ערבי, אבל כי נכרת בה, ובפרט בהרעיון המשיחי שלה, השפעת הדת הנוצרית, ויותר מזה השפעת היהדות, עד כי נראה שמיסד הכת היה היהודי עבד אללה אבן סבא מתימן, אשר המיר את דתו בדת האסלאם ואשר היה הראשון שהחזיק את עלי למשיח. פרידלנדר הרחיב פה את החקירה ופתח הרבה שערים אשר היו נעולים עד־כה, אף הקדיש לעבד אללה זה מאמר חשוב (במ"ע צייט־שריפט פיר אשוריולוגיא) מפיץ אור חדש עליו ועל תכונתו. אולם יותר נכבד מזה הוא ספר שלם אשר כתב על דעות בעלי השיע"ה כפי מה שתארו בחבורו של אבן חזם. הסופר הזה היה יוצא חלציה של משפחה נוצרית, אבל בעצמו היה מחמדי קנאי וחי בספרד במאה הי"א. הוא התוכח עם חכמי הנוצרים ויהודים וביניהם עם רב שמואל הנגיד. ידיעותיו היו רחבות מאד והיו מקיפות מקצועות ממקצועות שונים ועם־זה היה בעל סגנון חד ויפה. הוא כתב הרבה ספרים וביניהם ספר גדול על כל הדתות והכתות שנודעו לו (כתאב אלמלל ואלנחל). מהספר הזה לקט פרידלנדר מה שנמצא בו על בעלי כת השיע"ה ובארם באור ארך, אשר בו הראה את ידיעותיו העמקות ובקיאותו הגדולה בכל מה שנוגע לחקירת האסלאם והענינים המסתעפים ממנה.

את הספר הזה הגיש פרידלנדר לפני האוניברסיטה בשטרסבורג בשנת תרס"ב, למען יכירוהו בתור דוצנט פרטי (מה שקורים באשכנזית „האביליטאציאנסשריפט"), אולם הספר בעצמו יצא לאור אך ט' שנים אחרי־כן באנגלית באמריקה 1), כי בשנת תרס"ג נקרא מחברו להיות מורה לכתבי־הקדש בבית־מדרש הרבנים בניויורק, אשר עמד תחת הנהלת הרש"ז שכטר, ובשנה שלאחריה נשא לאשה את בתו של הפרקליט והציוני הידוע מר הרברט בנטויטש בלונדון. ואמנם את הקירותיו במקצוע ידיעת כת השיע"ה לא נטש גם אחרי־זה ורק כי עמד על הקשור שבינה ובין היהדות ויפרסם בהרבעון האמריקאי לחכמת ישראל מערכת מאמרים יקרים בהכנם ויפים בצורתם על־דבר השפעת למודי כת השיע"ה על הכתות בישראל 2), ובפרט על

1) The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm. Introduction, Translation and Commentary by Israel Friedlaender. New Haven 1919.

2) Jewish Arabic Studies by Israel Friedlaender. I. Shiitic Elements in Jewish Sectarianism. Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. I—III (1910—1912).

מִצְרים, אבל כי זו אותה השפה שהיתה מתהלכת אז בארץ, כן הראה פרידלֶנדר כי המחברים העברים ובראשם הרמב"ם היו בעלי סגנון נפלא בערבית וירדו עד מעמקי מצפוניה, ופי השנויים והנטיות מן השפה הערבית הקלַסית שנמצאו אצלם הם ברוח השפה, כפי שהיתה שלטת אז בארצות האסלאם, ואדרבה, כי מי שרוצה לדעת אותה כהויתה, עליו לחקור את תכונתה בספרי מחברים עברים, כי המחברים הערבים עמדו תחת השפעת הקראן ומבלי־משים היו למטהרים (פוריסטים) בלתי מתחשבים עם השתלשלות הלשון במשך דורות שלמים, ולכל־היותר נמצא אצלם פה ושם בטויים ומלים ערביים מֻשפעים מהעברית בענינים נוגעים להלכה ודת. ולהפך, נכרו עקבות הלשון הערבית בסגנונו העברי של הרמב"ם (כמו מיד בתחלת ספרו משנה־תורה: לידע שיש שם מצוי ראשון, שהוא חקוי מן הערבית), וכבר הודה בזה רבי יהודה אבן תבון בהקדמתו לספר הרקמה, בהתנצלו על טעיות שיש בתרגומו, בזו הלשון: „כי הטעות ההיא לא עברה עלינו בעבור קוצר ביגה וחסר הכרה, כי־אם מפני השגגה וטרדת הלב במליצה כל־שכן עם שגרת הלשון הערבי בפינו וברעיוננו והיותו לפנינו ונגד עינינו בעת העתקתנו" וכו'. בעד ספרו זה נכתר פרידלנדר בכתר דוקטור לפילוסופיה בשטרַס־בורג וחכמים רבים הגידו תהלתו ובפרט שני מוריו, אשר סמכו ידיהם עליו וינבאו לו עתידות גדולות בעולם המדע, והם הפרופי־סורים בֶּרט ונֶלדקי.

הרמב"ם וחבוריו היו לו לפרידלנדר גם אחר־זה לנושאים של ספרים ומאמרים שונים והקירות מלאי ענין. כן הוציא לאור בַמערכה של גוטהיל וַיסטרוב הנועדה למתלמדים את שפות בני־שם והנקראת בשם Semitic Study Series כעין חריסטומַטיה מספרי הרמב"ם הערביים (פרוש המשניות, ספר המצוות, מורה נבוכים) עם מבוא נכבד על חיי הרמב"ם וסגנונו הערבי 1); כתב שני מאמרים חשובים בַמאסף האשכנזי Moses ben Maimon (חלק א, לייפסיה 1908) על־דבר הרמב"ם בתור בעל

1) Selections from the Arabic Writings of Maimonides, edited with Introduction and Notes by Israel Friedlaender. Leiden 1909.

סגנון ועל־דבר שפתו הערבית (והראשון מהם יצא לאור גם־כן בתרגום אנגלי בקֹבץ מאמריו, שידבר על־אודותיו למטה); נאם נאום בבית־מדרש הרבנים בניו־יורק על תולדותיו ביום מלאת לפטירתו ז' מאות שנה, הוא יום כ' טבת תרס"ה (נדפס בקֹבץ הנ"ל), אשר בו נסה ביחוד לתאר במה נבדל הרמב"ם מזולתו וכי בצדק אמרו עליו „ממשה ועד משה לא קם כמשה", כי כמו מרע"ה הקיף גם הוא את היהדות בשלמותה; ועוד נאם נאום בקמברידש בירח אוגוסט תרס"ו על־דבר הרמב"ם בתור מבאר למקרא (נדפס גם הוא שם). הרמב"ם לא חבר אמנם פרושים למקרא, אבל הוא חשב את ספרו „מורה נבוכים" לנכלל בכלל הפרשנות ואֹפן הבנתו את המקרא הוא עמוד התיכון לכל מחשבותיו ושטתו, שהיא שטת אריסטו, ואותה השתדל, כידוע, למצא בכתבי־הקֹדש על־ידי שפרשם, לא בדרך נגלה, כי־אם בדרך נסתר, הַינו, בדרך משל וחידה, שהם כפי שיאמר הרמב"ם בהקדמתו למורה־נבוכים „תפוחי זהב במשכיות כסף". כן הוציא לאור פרידלֶנדר מתוך כתבי־יד כמה מתשובות הרמב"ם במקורן הערבי וביניהן התשובה הנודעת המתחלת „ואמר סלו סלו פנו דרך" (נדפסה בתרגום עברי של ר"מ תמה בפאר הדור סימן קנ"ב ובקֹבץ תשובות הרמב"ם סימן קמ"ט), שהיא תקנה אשר תקן הרמב"ם במצרים נגד מנהג מינות (ר"ל מנהג הקראים) שנתפשט שם בין הנשים לרחוץ במים שאובים ולא לטבול טבילת נדה במי־מקוה. ואת התשובות שהוציא לאור תרגם עברית, כי היה סופר מצֻיָן בעברית ובעל סגנון נאה 1) ובפרט היה כחו גדול לתרגם מערבית לעברית. כן הוציא לאור, למשל, במאסף שיצא לאור לכבוד ר"ף הלוי בברסלוי, שריד ערבי מהגניזה אשר השב עליו שֶׁכטר כי הוא חלק מספר הפקדון לרב סעדיה גאון, ואולם באמת הוא, כנראה, המקור הערבי מספר שערי שבועות לר' יצחק

1) וחבל, כי יצא מתחת ידיו עטו אך־מעט בעברית, ונודע לי ממנו רק מחברתו על־דבר היסוד המדיני בהשקפות הנביאים שתזכר להלן ועוד מאמר ב„השלח" על־דבר האנציקלופדיה האמריקנית ומאמר קטן ב„העם", שיצא לאור על־ידי ויֶרניקובסקי, ואולי הדפיס עוד איזה מאמרים שנעלמו ממני.

פרידלנדר להאציל מרוחו על אותו המקצוע אשר אותו הורה בבית־מדרש הרבנים בניויורק, הוא מקצוע חקירת כתבי־הקודש; והרבה יש להצטער על־זה, כי מלבד שנחלתנו זאת אשר צריכה להיות שדודה וחרושה על־ידי גוטרי כרמנו נהפכה לזרים, הנה מכמה נאומיו שנאם פרידלנדר על ספרי־קדשנו ומאמריו המעטים שפרסם עליהם (וכמעט כלם נדפסו בקבץ מאמריו הנ"ל) אף שנאמרו ונכתבו בסגנון פופולרי, נראה איך ידע לגלות את זהרם ויפים ולדלות את הפנינים שבהם. כזה היא, למשל, קריאתו אשר קרא על־דבר היסוד המדיני בהשקפות הנביאים, אשר תרגמה גם עברית והוציאה לאור בחוברת מיחדת 1) ואשר לפיה הנביאים הם הם היו שהרסו את הבסיס המדיני של רעיון בחירת האמה ושמו תחתיו בסיס דתי או רוחני, זה מה שקוראים עתה ציוניות רוחנית; כזה הוא נאומו על ירמיהו, זה הגדול שבנביאים, וכזה הוא מאמרו השנון, מלא לעג והתול ועם־זה מלא כאב ותמרורים, על אחד המפרשים החדשים למקרא מבין חכמי הנוצרים (בריגגס), אשר הוא כעין טפוס לחבריו בדעה בזה, כי, למרות רוח הבקרת שמתפארים בו, איפה ואיפה בידם כשבאים למד את הברית „הישנה" והברית „החדשה", כי הורסים בלי חמלה את חומות ספרי־קדשנו, אף כי ידיעתם את רוח השפה העברית ותקוניהם שאומרים לתקן את נוסח המסורה מעוררים הרבה פעמים שחוק אצל כל בר־בי־רב דחד יומא, ובאותה מדה שגדולה אי־ידיעתם תגדל יהירותם, ולעמת זה עומדים בחרדת קדש מול ספרי הברית החדשה ולא ירשו לעצמם לגעת בו יד.

כה חי פרידלנדר באהל המדע והרביץ תורה ברבים, אף שמעולם לא צמצם עצמו בארבע אמות של חקירותיו, אבל תמיד היה לבו ער לכל ענין הנוגע להרמת קרן ישראל ועתידותיו. במרץ רב עסק לטובת הציוניות ורכש לה הרבה נפשות ובאמנות גדולה עבד על שדה התחיה ובפרט על שדה החנוך העברי בקהלת ניויורק היותר מרבה באוכלוסין, ונטיעותיו אשר נטע שגשגו והביאו פרי. והנה באה מלחמת התבל,

1) היסוד המדיני בהשקפות הנביאים מאת פרופ. ישראל פרידלנדר. ניויורק, תרע"ד.

נזדעזע העולם כלו ונזדעזע ביחוד עולמו של ישראל. עלתה על הפרק שאלת „יהודי המזרח" (ר"ל מזרח אירופה) ותהי לתלפיות שכל הפוליטיקאים פנו אליו, ואז התעסק בשאלה זאת גם פרידלנדר, יליד ארץ־המזרח וחניך ההשכלה המערבית, לפי דרכו. שם פניו אל דברי ימי היהודים ברוסיה ופולין והוציא לאור ספר מעט הכמות ורב האיכות כולל דברי הימים האלה 1) ותאר בו בחריצות נפלאה לא רק את גורל רב בנינה ורב מנינה של האמה, את ענוייה ולחצה תחת סבל על האצילים הפולנים והצארים הרוסים, כי־אם בחריצות עוד יותר גדולה את קלסתר פניה הרוחניים, את השנויים והתמורות אשר עברו עליה בחייה, את הזרמים ששלטו ושולטים בה, את הדרך המוליכה מהישיבה ובית־המדרש אל ההשכלה החדשה ומפה אל התנועה הלאמית. פה נראה בכל עצם תקפו לא רק את פרידלנדר המלמד היודע להתעמק במקצוע זר לו עד־עתה, כי־אם גם את פרידלנדר העברי הנלבב, המצר בצרת עמו והמתענין בכל השאלות העומדות ברום עולם היהדות, שאלת הלאמיות והציוניות, שאלת הקבוצים הגדולים באירופה המזרחית, ההולכים ונדכאים, ושאלת המרכז החדש, ההולך ומתהוה לנגד עינינו בעולם החדש באמריקה, ובעקר — שאלת אותו המרכז הפוליטי והרוחני בארץ אבות, אשר לו ישתוקקו

1) The Jews of Russia and Poland. A Bird's-eye View of their History and Culture. By Israel Friedlaender. New York 1915. ספרו זה יצא לאור בג' מהדורות ותחלתו תרגמה אשכנזית (במ"ע ישרון). לבד מזה תרגם פרידלנדר מכתב־יד רוסי לאנגלית ספר גדול בן ג' חלקים על קורות היהודים ברוסיה ופולין אשר כתבו דבנוב לבקשת המתרגם ואשר יצא לאור על־ידי החברה להוצאת ספרים יהודים בפילדלפיה (Jewish Publication Society; החלק הג' יצא לאור אחרי מותו). פרידלנדר הראה חבה יתרה לדבנוב ולשטתו הלאמית ויואם עליה נאום ארך (אשר נדפס בקבץ מאמריו הנ"ל), אף תרגם כמה משאר ספריו לאשכנזית (Die jüdische Geschichte. Ein geschichtsphilosophischer Versuch, Berlin 1898; Die Grundlagen der Nationaljudentums, ib. 1907).

אותן שמיסדיהן התימרו להיות משיחים, וביחוד נוגע זה, כפי שהראה פרידלנדר באפן חד ושנון, לשני דברים. האחד הוא האמונה בשיבה או בחזרה (אלרגע״ה בערבית), ר״ל, שהמשיח לא מת, אבל נתכסה ויתגלה באחרית הימים (ונמצאו רמזים לזה כבר במדרש רז״ל), והשני הוא האמונה במיתה לפנים, ר״ל, כי מלאך לבש דמותו של המשיח הנהרג, אבל המשיח בעצמו חי במקום נסתר או עלה לרקיע. כזה אמרו בעלי השיע״ה על עלי וממלאי מקומו המהדים וכזה אמרו היהודים שהאמינו באבי עיסי אשר היה בימי הגאונים וזולתו, כזה אמרו על ש״צ ועד דאחרון שבהם הוא משיח השקר שכר אלכחיל אשר נתגלה בתימן בשנת תרכ״ה. גם עליו אמרו מאמיניו (עיין אגרת־תימן השנית לר״י ספיר, ע׳ ל״ו) אחרי אשר נהרג על־פי צווי מושל תימן, כי זו „ההריגה אינה אלא לפנים ולא חלו בו ידים", ועל שבתי צבי אמרו מאמיניו (עיין תחלת ספר קצור ציצת נובל צבי) „חס ושלום ששבתאי המשיח הוא במאסר, כי־אם גבריאל בדמותו, כי אמנם שבתאי עלה לרקיע", ועוד היו כאלה אשר מאנו להודות כי משיחם המיר דתו, אבל אמרו, „שהוא עלה לשמים וצורתו נדמה להם כאיש מומר" (עיין שם, דף ל״ב, ע״ב). פרידלנדר הראה עוד על שוויים רבים באלה, אשר אולי יש בהם גם הפרזה ונטיה להגדיל את המדה, אבל ברבם קולעים אל המטרה וסוללים דרך חדשה להבנת מהותן של הרבה כתות בישראל ותכונת משיחי שקר.

ההתעסקות בתורת כת השיע״ה ובהרעיון המשיחי הכרוך בה הביאה, כנראה, את פרידלנדר לחקור אגדה ערבית אחת נפלאה שנרמזה בהקראן ושעד־עתה לא נחקרה תכונתה כראוי, היא האגדה על־דבר הכצ̇ר (ר״ל הירוק, השוה את המלה הערבית חציר). כצ̇ר הנביא הירוק שתה ממקור חיים והוא חי לעולם בתור מגן ועוזר לכל נדכה וקשה־רוח, הוא עבד ה׳ היודע נסתרות וימות רק אז כשישמע קול שופר המבשר את ביאת יום הדין האחרון ותחית המתים. הרבה השערות נאמרו על־דבר מקור מחצב האגדה הזאת ויש שסברו (כמו, למשל, הפרופיסור דרנבורג), כי יש בה הד האגדות העבריות על־דבר אליהו הנביא, ואמנם לפי פרידלנדר יש לבקש את מקורה בהאגדה המספרת על־דבר אלכסנדר מוקדון בתולדותיו המיחסות לקליסטנס, כי המלך העז הזה הלך לקצוי ארץ בכדי למצא את מקור החיים ופעם אחת כאשר נגש הטבח שלו להכין לו מזון מדג מלוח ורחצו במים חיה הדג וקפץ לתוך המים. אז הבין הטבח כי זה הוא מקור החיים ושתה ממנו ונעשה על־ידי־זה לבן־בלי־תמותה. אלכסנדר קצף על עבדו אשר השיג מה שבקש הוא ולא מצא ואחרי אשר לא יכול להרגו, כי הלא המות לא שלט בו, קשר רחים בצוארו וצוה להורידו הימה ושם יחיה הטבח חיי נצח בתור שד הים. את האגדה הזאת במקצתה ידעו גם חכמי התלמוד והביאוה במס׳ תמיד, דף ל״ב, ע״ב, אשר שם יספר על־דבר גילדנא דמלחא (ר״ל דגים מלוחים), אשר בהדי דמחוורא להו (ר״ל בעת שהיו רוחצים אותם במים כדי להעביר את מליחתם) נפל בהו רוחא (ר״ל רוח חיים, וכן לנכון ב„עין יעקב", ולא כמו בגירסתנו ריחא, ר״ל, ריח טוב), ואז אמר אלכסנדר: „ש״מ האי עינא מגן עדן אתי". האגדה היונית הזאת, אשר מגמתה להוכיח כי החיים הנצחיים הם רק למעמסה על האדם (והיא היתה נודעה אצל היונים גם בשם אגדת גלויקוס), באה לפי דעת פרידלנדר מהיונים באמצעות הסוריים להערביים, וכצ̇ר ר״ל הירוק הוא הוא שד הים אשר סביב לו יגדל בקרקעית הים דשא ירוק, ואת השערתו זאת הציע בספר גדול ורחב־ידים 1) אשר הפליא את החכמים בבקיאותו הגדולה והרחבה בכל ענפי הספרות המתיחסים אל האגדה הזאת והמשתרעים כמעט על־פני כל לשונות המזרח (ערבית, עברית, סורית, כושית, אשורית ופרסית), מלבד לשונות אירופה (יונית וספרדית), עד כי גם אותם אשר התנגדו להשערתו (כמו, למשל, הפרופיסור הרטמאן) הודו, כי מלאכה גדולה עשה באספתו.

מהלך חקירותיו, אשר הצענו עד־כה ואשר למרות שהן רבות־הגונים נראות כמו מוצקות בכור אחד, הפריע, כנראה, בעד

---

1) Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung von Dr. I. Friedlaender. Leipzig 1913.

נאמנים, היה הפרופיסור מרדכי (מרקוס) בראנן, מורה בבית־מדרש הרבנים בברסלוי, אשר הלך לעולמו בערב סכות תרפ״א בן ע״א שנה.

הוא נולד בראביטש ביום י״ט תמוז תר״ט לאביו רבי שלמה זלמן בראנן הרב דשם (אשר שמש אחר־זה ברבנות בשנידמיל ומת שם בשנת תרס״ג כמעט בן־תשעים), שהיה אחד מרבני תקופת־המעבר. כרבני הדור הישן היה גדול בתורה, כמו שנראה מהגהותיו לתלמוד ירושלמי דפוס קראטאשין, וכרבני הדור החדש ידע להוקיר השכלה וחכמה והיה אחד מהרבנים הראשונים במהוז פוזנן אשר דרשו בשפת אשכנזית צחה. והרבה ממדות האב דבקו גם בבן, אשר גם הוא התעתד להיות רב בישראל, אבל למד כבר על־פי סדר ושטה מסימה, בתחלה בגימנסיה ואחר־זה באוניברסיטה ובבית־מדרש הרבנים בברסלוי, אשר עמד אז תחת הנהלת רבי זכריה פראנקל. ובהתבוננו אל המקצועות השונים בחכמת ישראל, בחר לו את החקירה בדברי ימי עמו. עוד בשבתו על ספסלי בית־המדרש, והוא אז בן כ״א שנה, פרסם (במאָנאטסשריפט, 1870|71) מאמר חשוב מכיל את תולדות אגריפס השני, בנו של המלך אגריפס, אשר גם הוא נקרא לפעמים בתלמוד ובמדרש בשם אגריפס המלך (עין, למשל, סכה, כ״ז, א׳ ובמדרש תנחומא לך־לך, סימן כ׳) ואשר לפי דעת בראנן יסב עליו גם מה שמספר עליו בספרי (דברים, סימן קנ״ז) ובשאר מקומות (סוטה, פ״ז, מ״ח; תוספתא, שם, פ״ז, הט״ז, ירושלמי ובבלי), כי כשהיה מגיע לכתוב „לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא" זלגו עיניו דמעות, ואז אמרו לו כל ישראל: „אל תירא, אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה", אף כי השערה זאת, שמסכמת עם פרוש רש״י, מעוררת קשויים רבים. אחר־זה כתב בראנן ספר על אחד הענינים היותר מסבכים בתקופת בית שני והוא על־דבר בניו של הורדוס. חציו הראשון של הספר הזה יצא בלשון רומית (ברסלוי, 1873) ושמש לו לדיסרטציה להכתר על־ידו בבתר דוקטור לפילוסופיה, והשני נדפס באשכנזית במאָנאטס־שריפט 1873 (ויצא לאור גם־כן בתוצאה מיחדת). פה שם המחבר את לבו ביחוד לחקירת המקורות והראה, למשל, כי בכמה דברים עולות ידיעותיו של פלביוס יוסיפוס באמונתן על ידיעותיו של האונגליון.

אולם במהרה נטש בראנן את התקופה הזאת ופנה אל מקצוע אחר של תולדות עמנו, אשר היה בו לראש המדברים, הלא הוא אל קורות היהודים בשלזיה, זאת הארץ אשר היא בעת לסלע המחלקות בין אשכנז ופולין ואשר גם לתושביה היהודים יש הרבה מתכונות יהודי המזרח והמערב גם־יחד. והגורם לזה היה מקרה מיחד. אחד מחבריו של בראנן, ושמו ד״ר הרמאן כהן, אסף מספרים כתבי־יד ונדפסים הרבה חמר הנוגע לקורות היהודים בשלזיה, אבל מת בדמי ימיו, חדשים אחדים לפני גמרו את חק למודיו בבית־מדרש הרבנים בברסלוי. החמר בא לידי בראנן והוא התחיל להשלימו ולשכללו וכמעט שהקדיש את רב ימיו למקצוע זה. מנהג הוא בבית־מדרש הנ״ל, כי ביום סמיכת התלמידים לרבנים (והוא כ״ז לינואר — יום מיתתו של מיסד בית־המדרש, והוא רבי יונה פרנקל) אחד מהתלמידים נואם נאום הפרידה בפני המורים והחברים. ובהגיע תור בראנן לסמיכה בשנת תרל״ו, בחר לו לנושא־נאומו את קורות היהודים בברסלוי מראשית התישבותם בעיר הזאת במאה הי״ב (כי כל הידיעות על־דבר התישבותם שם לפני־זה הן, כפי שברר בראנן, רק דברי אגדה) עד אמצע המאה הי״ח.

אחרי גמרו את חק למודיו שמש בראנן ברבנות בקהלות שונות והיה קשה לו לעסוק בעניני מדע, ובכל־זאת כתב במשך הזמן ההוא אחד ממאמריו היותר חשובים, והוא מאמר גדול על־דבר רבני המדינה בשלזיה, אשר הראשון שבהם היה רבי ברוך בנדט וויזל, בעל ספר שאלות־ותשובות „מקור ברוך" (היה לרב המדינה בשנת תק״ד ומת בשנת תקי״ג או תקי״ד), ואשר האחרון שבהם היה איש מלא נגודים ותהפוכות, שעד־היום הוא כחידה נפלאה, והוא רבי אריה ליב בנו של רבי שאול הידוע בתשובות „בשמים ראש", שזיף אותן והוציאן לאור על שם הרא״ש. זה רב המדינה האחרון רצה לחבר את כל הדתות, נסע לפריש ושם המיר את דתו בדת הקתולית, ואחר־זה היה לבעל־תשובה, נע ונד בארצות וערים שונות ומת נדח ונעזב בבית־החולים

הלבבות ותערוגנה הנפשות ואשר המנוח זכה לראותו עוד הולך ומתרקם, הולך ולובש צורה ממשית. על כל השאלות דן פרידלנדר ובכלן נפח רוח חיים, אם במאמריו השונים אשר פרסם במ"ע האמריקנים ואם בנאומיו היפים אשר נאם באספות גדולות ואשר הפליאו את השומעים בתכנם ובסגנונם הפיוטי. וכמו לבו נבא לו, כי עבודתו קרבה לידי קצה, סכם אותה ואסף את מבחר מאמריו ונאומיו המפזרים לקבץ אחד אשר קרא לו בשם „העבר וההוה" 1), לאמר — על ההוה להיות המשך העבר והגשר המחבר אותו אל העתיד, כי מבלעדי זה, מבלעדי חוט המסורה המקשר אותנו עם העבר, אך תמול היינו ומה אנחנו, אבל אם באנו רק לחבב את העבר ולחקור אותו מבלי שים לב אל ההוה, אז נפסק להיות עם חי ומרגיש ומשתוקק לחיים מלאים ונהיה לכל־היותר ענין לארכיאולוגים ולחוקרי קדמוניות. הרעיון הזה היה היסוד לכל מחקריו של פרידלנדר ולכל עבודותיו אשר עבד ובכלם נכרת השפעת אותו האיש אשר נכנע לפניו וחשב אותו לרבו ומורה דרכו, והוא אחד־העם. הוא תרגם את החלק הראשון של ספר „על פרשת דרכים" אשכנזית, אשר יצא לאור בשתי מהדורות 2), לו ולשטתו הקדיש נאום יפה אשר נאם בשנת תרס"ו בבית מדה"ר, לו הגיש מנחה את מחברתו הנ"ל על־דבר היסוד המדיני בהשקפות הנביאים, אשר גם היא מבססת כלה על רעיונותיו של הסופר הגדול הזה ושיטתו ובכל עת־מצא פרסם את דעותיו ועשה להן נפשות.

קבץ־מאמריו זה היה ספרו האחרון אשר ראה אור הדפוס בחייו, כי „כשנוסד באמיריקה ועד העזרה ליהודים נגועי המלחמה באירופה המזרחית היה פרידלנדר אחד מחבריו היותר חרוצים, השתתף בכל האספות והועידות והטיף בלי לאות לטובת המוסד. בשנה שעברה בא לורשה במטרה לחקור את מצבם של יהודי אוקרינה; ואמנם כאשר לא יכול לנסוע שמה דרך רוסיה הסוביטית, קבל עליו את הנהלת מעשה העזרה בחבל אוקרינה הנכבש בידי צבאות פולין. והנה קדמהו המות בעת הגישו עזרה לאחיו הנענים בדמי ימיו. ביום פטירתו של הרצל עלתה גם נשמתו הטהורה אל האלהים ויכונו עליו הדברים שאמר בעצמו בנאומו על הנביא ירמיהו, אשר גם הוא נהרג על־פי האגדה על־ידי בני־בליעל (העבר וההוה, ע' 94): „תרופה גדולה היתה לירמיהו למות בעד עמו אחרי אשר נתן לו את כל מה שהיה ביכלתו לתת לו — הוא חי בעדו". גם פרידלנדר חי בעד עמו ומת בעד עמו. יהי זכרו ברוך!

ד"ר ש. א. פוזננסקי.

פרופיסור מרדכי (מרקוס) בראגן

הבונים הראשונים, אשר נגשו לפני מאה שנה אל בנין בית חכמת־ישראל, היו דומים לאנשי נחמיה בשעתם. בידם האחת החזיקו באת ומעדר לחפור מטמונים במכמני העבר, ובשנית אחזו בעט־סופרים לתאר את אשר מצאו, באחת הסיעו אבנים לבנין, אשר היו פזורות בכל עבר ופנה, ובשנית הקימו היכלי־תפארה, אשר כל המתהלך בהם יתענג למראה עיניו. ואולם הדבר מובן מעצמו, כי המלאכה היתה כבדה ולא יכלו להשלימה עד תמה וכי נשארו הרבה פרצות בחומה אשר בנו והם מלאון אז על־הרב על־ידי השערות פורחות באויר. ואז קם אחריהם מחנה של עובדים אשר נואשו להקיף את כל הבנין, אבל על־ידי־זה שצמצמו עצמם רק במקצוע אחד מן מקצועות החכמה עלתה בידם להביא את המלאכה לידי גמר. ואם עתה, אחרי מאה שנה, עומדים אנחנו משתאים לקראת פעלת הבנאים הראשונים, אל־נא נקפח גם את שכר העובדים, אשר על־ידי התעסקותם ב„עבודה פעוטית", כפי שאומרים האשכנזים (קליינארבייט), גדרו את הפרצות וכמעט ששכללו את הבנין. ואחד מעובדים כאלה, אחד היותר

---

1) Past and Present. A Collection of Jewish Essays. By Israel Friedlaender. Cincinnati 1919.

2) Ahad Haam. Am Scheidewege. Erster Band. Aus dem Hebräischen von Israel Friedlaender, Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin 1913.

הרוסית של אֶפרון וברוקהויז ויצאו לאור אחר־זה גם באשכנזית במהדורות אחדות בשם Ein kurzer Gang durch die jüdische Geschichte; Ein kurzer Gang durch die geschichte der jüdischen Literatur, וכן יעיד על־זה ספרו על קורות היהודים וספרותם, אשר נתקבל לספר־למוד בכל בתי־הספר באוסטריה ואשר יֵראה גם על כשרונו הפדגוגי של מחברו 1).

עם־זה היה בראנן לא רק בעל עיון, כי אם גם בעל מעשה. היה חבר להרבה מוסדים בקהלתו, ובכלם הכניס רוּח חיים, ואמנם ביחוד נכרו פעֻלותיו במוסדים הגדולים שנתיסדו לשם הרחבת חכמת ישראל וספרותו. הוא היה סגן יושב־ראש של האגדות לקורות היהודים וספרותם באשכנז, חבר הנשיאות של החברה להפצת חכמת ישראל בברלין (אשר המאָנאטסשריפט הוא כלי־מבטאה הרשמי), אחד מראשי „חברת מקיצי נרדמים", וכדומה, עד כי בהרבה פנות שנפנה יִפָּקד מקומו ויֻרגש חסרונו. תנצב"ה!

ד"ר ש. א. פוזננסקי.

רבי שלום אַלְבֶּק

אחד מתלמידי־החכמים המצֻיָנים שבדור, מן „השרידים היחידים", רבי שלום אלבק, הלך לעולמו. במותו אבד לחכמת־ישראל העתיקה, לחקירת התלמוד ותקופת הגאונים, אחד הכחות הגדולים, ואפשר הגדולים ביותר, כי כמעט שנוכל עליו לאמר, שלא הניח כמותו בישראל.

רבי שלום אלבק היה על־פי צורתו החיצונה ועל־פי „מעמדו" טפוס מיֻחד במינו. הוא לא היה מן הרבנים המפרסמים — „החונה פה ק"ק" — ולא מן המלמדים המֻשְׂבעים, היושבים בקתדרא, אלא היה „בעל־הבית", סוחר כביכול, ובנערותו לא היה חי על תורתו, אבל באמת היה יותר מרב ויותר מחכם. בהיותו למדן תורני בנוסח פולין ורוסיה ומבקר חרוץ ומשכיל בנוסח אשכנז — אִחד בקרבו את המערב והמזרח; על־פי חנוכו ועל־פי ידיעותיו בתורה היה צריך להיות רב כאחד הרבנים הגדולים במזרח, ועל־פי דרך הגיונו ושיטת בקרתו החריפה והחפשית היה ראוי להיות חכם מלמד וחוקר בנוסח חכמי המערב; ומשום שיצא מכלל רב ולכלל מלמד לא בא—נשאר לעולם בבחינת פלגס, כלי שלא נגמרה צורתו, מלתא דמשתמעה לתרי אפי; הרבנים לא הודו בו מפני השכלתו, והחכמים לא הודו בו מפני תורתו, „זיל הכא קא מדחי ליה וזיל הכא קא מדחי ליה". ואף הוא לא היתה דעתו נוחה לא מתורתם של הרבנים ולא מחכמתם של המלמדים: תורתם של הראשונים היתה בעיניו שברי־לוחות, קטנוניות, פלפולים של הבל, וחכמתם של האחרונים היתה בעיניו דברים של מה־בכך, אותיות פורחות, אבק סופרים. כי טובה היתה צפרנו של רבי שלום אלבק מכרסן של כל חכמי ישראל שבמערב, שכלם היו בעיניו כקלפת השום; מה שנפלט מאלבק דרך־אגב, כלאחר־יד, דַיו היה לאחד מחכמי המערב כדי חקירה שלמה ולפעמים כדי ספר שלם. ומשום־כך היה לעולם מהלך יחידי, מתקצף ומבטל בלבו ובפיו את כל־העולם, וכל העולם בטלו אותו, ידו בכל ויד כל בו, כדרכם של הגדולים היחידים שבדור, שאין בני־דורם יכולים לעמוד על סוף דעתם ותמיד הם יוצאי־דפן, מהלכים בצדי הדרכים ונתקלים ברגלי כל־אדם. אף הוא נתקַים בו „כל ימי עני רעים", כי טובה לא ראה מימיו ולא היתה לו לא משלֻות הרשעים ולא מיסורי הצדיקים. מתבודד היה בעולמו ותורתו בתוך מעיו, ולא הספיק להוציא בחייו אף מעט מן המעט מרשימותיו; ואם תמצא לאמר— לא שאף לזה הרבה, כלומר, רצה ולא רצה, כי בשביל מי יפרסם את התורה השלמה שלו? למי יגלה את האמתיות שלו? לעמר־

---

1) בשנה העברה, כשמלאו לבראנן שבעים שנה, יצאה לאור לכבודו חוברת מיֻחדה של המאָנאטססריפט ובראשה רשימת כל ספריו ומאמריו מאת פרֵימאן, והיא, מכילה ק"פ סימנים. בראנן כתב את כל דבריו באשכנזית, ובעברית באו ממנו רק שני מאמרים קצרים ב„אוצר הספרות" של גרֶבֶּר שנה א' וב'.

בפרנקפורט דמין בכ"ז מרחשון תקע"ו. בראנן יסד את דבריו על־הרב על חמר בלתי נודע עד־כה.

המאמר הזה נדפס בספר היובל „עטרת צבי", אשר יצא לאור בברסלוי תרמ"ח לכבוד הפרופיסור גרץ ביום מלאת לו ע' שנה, וד' שנים אחר־זה נקרא בראנן להיות ממלא מקומו של רבו בבית־מדרש הרבנים בברסלוי, ומרגלא היה בפומיה דבראנן: „לא טוב היות בן לאב גדול וממלא מקומו של אדם גדול, כי מבלי־משים מודדים את האחד במדתו של השני". ובאמת, אם נבוא למד את בראנן באמת־המדה של גרץ, אשר היה אחד מבני־העליה המעטים, כי אז יקטן ערכו, אבל אם נשוה אותו עם שאר חבריו, יעלה עליהם בהרבה דברים. פה בברסלוי התחיל בראנן להוציא לאור בשנת תרנ"ב את המאנאטסשריפט (בתחלה עם חברו הר"ד קויפמאן, ואחר פטירתו של זה, בשנת תרנ"ט, הוציאו לאור לבדו עד יום מותו), אשר נתיסד בשנת תרי"ד על־ידי הר"ז פראנקל, אשר עורכו משנת תרכ"ט היה גרץ ואשר נפסקה הוצאתו בשנת תרמ"ז, ופה התחיל גם־כן להדפיס בתור הוספה מדעית לדין־וחשבון של בית־מדרש הרבנים את חבורו הכי־נכבד „קורות היהודים בשלזיה", אשר אמנם אין בו ממרחב אפקו של גרץ ולא מיפי סגנונו של דבנוב, אבל יש בו ידיעות מפרטות ומדיקות על חיי היהודים החיצוניים והפנימיים בארץ זאת, ובפרט על החקים אשר שררו על־אודותיהם ועל גזל המשפט אשר גזלו אותם גם הדוכסים והמושלים, גם האזרחים, גם הכמרים, וכל הידיעות האלה מיסדות על תעודות בכתב־יד וארכיונים שונים, אשר החשובות שבהן נדפסו בתור נספחות לגוף החבור. הספר בכללו היה מיעד להיות בן ג' פרקים גדולים: א) ראשית ישוב היהודים בשלזיה עד בטולו על־ידי הגרוש הכללי בשנת 1582; ב) הקהלות שנשארו אחרי הגרוש בגלוגה ובצילץ והישוב החדש עד תם ממשלת ההבסבורגים על שלזיה בשנת 1740; ג) תקופת ממשלת מלכי פרוסיה. אולם שש החוברות אשר הספיק בראנן להוציא לאור (תרנ"ו — תרע"ז) מכילות רק את הפרק הראשון ותחלתו של השני; אבל נשארו ממנו חקירות אחרות מתיחסות לתקופה הפרוסית, כמו מאמר גדול על־דבר קהלות המחוזות בתקופה זאת (נדפס בספר היובל אשר יצא לאור לכבוד גוטמאן), מחברת על־דבר „יהודי שלזיה לפני החק של י"א מרץ 1812 ואחריו" (נספחה בתור הוספה מדעית לדין־וחשבון של בית־מדרש הרבנים בברסלוי משנת תרע"ג). החק הזה נתפרסם, כידוע, בשעת מלחמת החפש נגד נפוליון ועל־פיו הושוו היהודים לשאר התושבים, אולם במהרה באה הריאקציה והחק היה לפסת ניר חלק ועקבות הריאקציה נכרו כמעט עד העת החדשה. וכן יש להזכיר פה את הערכים על־דבר קהלות שלזיה בספר „גרמניה יודאיקא", אשר נערך על־ידי בראנן ביחד עם הר"א פרימאן מפרנקפורט דמין ואשר ראשיתו יצאה לאור בשנת תרע"ז (ועין מה שכתבתי על הספר הזה ב„הצפירה" משנת 1917, גליון 44).

אמנם אף שעקר חקירותיו של בראנן תסבינה על קורות היהודים בשלזיה, הנה עסק גם בענינים אחרים, ובפרט שם לבו אל דבר השתלשלות משפחות מפרסמות בישראל, כמו משפחת רפאפורט, צונץ, לוצאטו, פראנקל, לאססאל (שממנה יצא הסוציליסט הנודע) ויכתוב אותן בספר, ואחרי כי לידיעת ההשתלשלות הזאת יש חשיבות מיחדה להכתבות שעל המצבות, הנה פרסם מצבות קהלת פירטה, אולם, משפחת פראנקל־שפירא, וכדומה. אף כתב תולדות אנשי־שם וקורות מוסדים שונים ולכל לראש קורות אותו המוסד שהיה בו גם תלמיד גם מורה, והוא דברי ימי בית־מדרש הרבנים בברסלוי ליום מלאת יובל שנים מעת התיסדו (תרס"ד). כן הוציא לאור כתבי זולתו ויעטרם בהקדמותיו והערותיו, כמו הרבה חלקים מדברי ימי ישראל לגרץ, כתבי חברו הפרופיסור קויפמאן, מרוץ האגרות אשר עבר בין ריסר ושטינהים, בין רבי שלמה מונק ואחותו (מכתבים מלאים ענין ומפיצים אורה על מאורע דמשק בשנת ת"ר ועל תכונתו של האדם הגדול הזה, אשר כרב גדלו בכל ענפי חכמת ישראל היה גם בעל מדות נעלות), בין צונץ ומנהימר, בין צונץ וקויפמאן, וכדומה. וכי אמנם ידיעותיו של בראנן הקיפו את כל דברי ימי ישראל ותולדות ספרותו תעידינה על זה השקפותיו על שני הענינים האלה אשר נדפסו בתחלה באנציקלופדיה

מדרש לבית־מדרש; ובכל־מקום שהלך, תורתו עמו. דומה היה לטפוסם של „רבנן דנחותא" דסלקין לעילא ודנחתין לתתא, ברי בי רב שהלכו מבבל לארץ־ישראל ומהתם לחבא, מנהרדעא לפומבדיתא ומפומבדיתא לטבריה, והיו מוסרים שמועות מישיבה לישיבה,— אף הוא היה הגשר החי בין חכמי המזרח וחכמי המערב. לראשונים גלה את חכמת הגוים, ולאחרונים — את תורת ישראל. ובכל־מקום שבא, הפיק תורתו, גלה חדושיו, כי מטבעו היה פזרן גדול וחִלק מחכמתו לכל־אדם, בין למבינים בין לשאינם מבינים, — שהרי בלאו־הכי כֻּלם הם עמי־הארץ, אלא מה, שמא יזכו ויבינו. רבי שלום אלבק יותר משלמד לָמד ויותר מְשֶׁלִמד בכתב לִמד על־פה; הוא היה בבחינת מדרש חי, פה מפיק מרגליות. וכשהיה פותח את פיו, כלם היו נעשים לגבי דידיה כחרשים וכאלמים. הוא היה כמעין המתגבר. ובלאו־הכי, כלום אפשר לשמוע איזה דבר־חכמה מפי מי־שהוא? ובכן מוטב לו לפלוני שישתוק ויִשמע מפיו תורה מן השמים. ואם היו אולי יוצאים מן הכלל, שלא התנהג עמהם במדת פזרנותו—לזה זכה כותב הטורים האלה, שאלבק הודה בו לפעמים „עמו יש מה לדבר"—ובכן יש לחשש, שמא לא יאמרו דבר בשם אומרו ולא יביאו גאלה לעולם; ואף־על־פי־כן לא היה אלבק יכול לעצור ברוחו לפעמים לבלתי גלות אף להם סתרי תורתו, כי כלום אפשר לו לאלבק לבלתי פַּזר תורתו שֶׁגִלו לו מן השמים? אלא תנאי מפֹרש התנה, שאין רשות להמקבל לגַלות תורה זו ששמע אלא בשם אומרו. וכך היה הולך ומכתת רגליו ממזרח למערב וממערב למזרח—ומנוחה לא מצא בעמל תורתו. וכשבקשו ידידיו לעשותו ראש־ישיבה באודיסה, לא היה יכול להתקַיֵם שם אלא שלשה חדשים, כי לא מצא שם תלמידים מקשיבים, לפי־דבריו, ואפשר מפני שלא נבראה „ישיבה" למהלך ונודד נצחי כאלבק.

אלבק, אף־על־פי שמזרחי היה על־פי חנוכו ודעותיו ותהום עמֻקה היתה בינו ובין „חכמי" המערב — נוטה היה בכל־זאת למערב יותר מלמזרח. המערביים, אף־על־פי שלא הבינו את תורתו, הבינו את האיש ואת שיחו, הם הבינו מה שהוא רוצה לאמר, ואלו המזרחיים לא הבינוהו כלל ולא ידעו מה טיבו של היהודי הלמדן הזה, הבקי בש"ס ובראשונים איזה מין בקיאות משֻׁנה, לא זו מה שנוגע לדינא ולהלכה למעשה, אלא מה שאינו נוגע לענין כלל: מי סדר את הש"ס, מתי נולדו רבינא ורב אשי ומי היו מחברי התוספות וכדומה דברים של מה־בכך. ולא עוד, אלא שלפעמים מתמלטים מפיו איזו דבורים תמוהים הצורמים את האזן — דומה לאפיקורסות חלילה. כשמקשים לו איזה קושיה, אינו בוש לאמר, שטעות־סופר יש בגמרא או שרש"י במחילה לא הבין את הפשט; ולא עוד, אלא שמוכיח דבר זה בראיות ברורות שאין עליהן תשובה. דומה כאלו הצדק עמו, ואף־על־פי־כן כיצד אפשר להניח דברים מוזרים כאלה, שאין האזן יכולה לשמעם? לחשדו באפיקורסות גם־כן אי־אפשר, שהרי רבי שלום אלבק יהודי חרד הוא, חסיד המדקדק במצוה קלה כבחמורה, ומימיו לא עבר על גִלוי־הראש ועל תפלת מנחה בזמנה; ולא עוד, אלא שהוא עצמו קנאי שבקנאים הוא וממטיר אש וגפרית על כל המשכילים שבדור, ועל וַיְס הוא אומר שהוא כופר בעִקר, גיהנֹום כלה והוא לא יִכלה. ובכן כיצד אפשר לחשד ביהודי שכזה ולהרהר אחרי תורתו? אלא מה— הדבר ידוע, שאלבק הוא מין למדן משֻׁנה, מין יוצא־דֹפן, כֻּלו מְקשה, ולפעמים אתה נכוֶה מגחלתה של תורתו, ומי הקשה אליו וַיְשלם? הרי הוא בקי בכל חדרי תורה וכל רז לא אנס לו, ולפיכך היו מוֻתרים לו לאלבק, כי ידעו שהוא אגוז קשה, ואוי לו למי שפגע בו אלבק, שמא ישרפנו בהבל־פיו, ועל־כרחם הודו לו והסכימו עמו. לאלבק הכל מֻתָּר להגיד, שהרי לכך אלבק הוא. ובלאו־הכי — הרי ידוע שאלבק „חצר מהלכת" הוא, היום בוַרשה ומחר בברלין ומחרתים בלונדון, ובכל־אֹפן לא יקבע ישִיבת כאן — ובכן מחלֹקת זו עם אלבק למה? יגד־לו מה שיגיד, הכל יודעים את האיש הזה ואת שיחו. וחכמי־המערב? אחדים מהם, אלה שיש בהם עדַין לחלוחית של תורה, ידעו שיש כאן אוצר בלום, אוצר מלא וגדוש, שיש לדלות ממנו כמה וכמה גנזי נסתרות, בבחינת פרכי דדהבא, שאפשר לפרטם לכמה וכמה פרוטות ומטבעות יקרות של כסף; אבל הללו היו

הארץ הללו? כלום זכאים הם וכדאים לכך וכלום יש להם צרך בזה? כלום יבינו שיחות־חלין שלו? מוטב שיגוחו כתבי־היד אצלו בארונו, הרי לפחות יהיה איש אחד מבין העומד על אמתיותיהם, שיעין בהם וינחל חיי עולם הבא. וכך נשאר תדיר יחידי בעולמו, הוא ותורתו, שהיתה אצלו אמון ושעשועיו יום־יום, יחיד במחשבותיו, יחיד בשאיפותיו ולא נתיחד אלא עם כתביו, שרבם היו רשימות וקטעים, רוחות בלי גופים, וגופים או פלגי־גופים שלא הספיק לפחת בהם רוח, לוחות ושברי־לוחות מנחים בארונו, אבל הארון היה ארון־הקדש שלו ואסור היה לזר להזין עיניו מקדשתו.

מתוך שנולד בין החומות, בין שני דורות, בין בית־המדרש הישן ובית־המדרש החדש — ראה תמיד את הסדקים והפגמים שבשניהם ומה שצריך תקון בזה ובזה; ולפי שהסדקים רבים הם והפרוץ מרבה על העומד — היו ידיו תמיד מלאות עבודה, לבו מלא הצעות חדשות ותכניות לאין־מספר, כי מי כמוהו מרגיש ויודע את החסר לנו בהיכלה של חכמת־ישראל ממסד ועד הטפחות? כלום יש לנו אבר שלם, צלע שאינה חסרה תקון? ובכן היה צריך לתקן, צריך לגדור, לבנות ולבננות. אבל מאיזה צד להתחיל? מתחילים בקרן־זוית אחת, רואים פרצה בצד שכנגדה; מתחילים ברצפה, רואים חלל בפי תקרה; עולים על הגג, רואים שהיסוד רעוע וכל הבנין מתמוטט לנפול. והוא הולך ורץ מקרן־זוית לקרן־זוית, ממזרח למערב ומצפון לדרום, כי מי יעשה מבלעדיו דבר? כלום הטפשים עקומי־המוח שמצד זה או עמי־הארץ, הבורים והריקים שמצד אחר? מתחיל בתקופת הגאונים ומוציא לאור קטעים מספר האשכול, הראב"ן ועוד, אבל רואה שהאחרונים לא הבינו את הגמרא, ורש"י אף הוא טעה כאחד הטועים, ובכן צריכים לעשות פרוש חדש על הש"ס, מלתא זוטרתא לגבי דידיה! ודוקא הוא בעצמו מחיב לעשות את כל הפרוש על הש"ס מהחל ועד כלה, כי כלום יש מאן־דהו בדורנו שיכול לעזור לו? אבל איננו מספיק להוציא אלא גליון **אחד** על מסכת ברכות, ואף מזה הוא מכרח להניח ידו, מאין עוזר ותומך. ושוב נמלך לעסוק בבקרת המקרא, כדי להראות לגוים עמי־הארץ הללו, שאין הם מבינים כלום; אבל גם כאן אין נחת ביעקב, וחוזר שוב לתקופת הגאונים, לבעלי התוספות ולמפרשי הש"ס—ובכל־מקום שהוא עובר הוא גורם מהפכה וחרבן, מניח עקבות של דם, של מוחות מרסקים, שברי־גאונים ושברי־לוחות, כי אין נסתר מחמתו ואין רחמים בדינו הקשה. כלם שגו, כלם טעו, ואף רש"י חשב וטעה ובעל „הלכות גדולות" היה „פושר" גדול בלשונו, כלומר, פלגיטור בלעז, ואף־על־פי־כן כלם קדושים, כלם טהורים ואסור להזכיר חלילה את מי־שהוא מן הראשונים מבלי להוסיף עליו „ז"ל", כי עפר הוא תחת כפות רגליהם, אלא שאף־על־פי־כן טעו בדבר פלוני ובדבר פלוני או שלא הבינו כלם את הפשט הפשוט, והרי זהו פשוט בתכלית הפשטות, כמשחיל ביניתא מחלבא, אלא שצריכים להבין מה בין מהדורא־קמא דרב אשי למהדורא־בתרא, דבר שהראשונים במחילת כבודם לא עמדו על זה כלל וכלל. ומה בין אמוראי בבל לאמוראי ארץ־ישראל ומה בין הגמרא להמשנה, ובאמת דבר זה כבר מרמז בתורה, כי בשעה שמשה רבנו, עליו השלום, למד לישראל את התורה בהר סיני עם כל פרטיה ודקדוקיה של התורה שבעל־פה, כבר רמז להלכה פלונית במקרא פלוני, אלא שפסוק זה לא נאמר במקומו, שכידוע אין מקדם ומאחר בתורה, ובאמת מקרא מסרס הוא זה; כלומר, לא, חס ושלום, כמו שוֹלהוזן והגוים הבורים הללו, תפח רוחם, סוברים, אלא כך המשמעות... וכך הוא הולך וחוזר מתוספות לגמרא, מגמרא למשנה וממשנה למקרא — והכל בהעלם אחד ובקפיצה אחת — והוא מגלה עמקות, צופה נסתרות והכל ברור לו כשמלה, הכל אצלו תורת אמת, תורה מן השמים, זאת התורה ממש, שמשה רבנו ע"ה גלה אותה לישראל בהר סיני. אבל לך גלה אור ליושבי־חשך. הללו אומרים, שזוהי אפיקורסות, והללו — שזוהי תורה סתומה. כלום יש בדורנו מי שראוי להבין איזה דבר? אחד היה חכם בדורותינו, רבי מאיר איש־שלום, ועוד יחידי־סגלה מועטים, וכשמתו—מתה עמם חכמה.

רבי שלום אלבק לא התישב מימיו במקום אחד, תמיד היה בבחינת „תורה מהלכת", לעולם היה נע ונד מעיר לעיר, ממדינה למדינה, מישיבה לישיבה, מבית־

בכל־זאת לא יכול לעמוד לא בפני דעותיו הקודמות ולא בפני ההשפעה החדשה, ששלטו בלבו בחזקה במדה שוה גם שתיהן.

אכן לא השכל הוא אשר היה לו לאנ—סקי למורה־דרך, לא השכל המבקר, המנתח, המבחין, המפריד ומחלק ובורר, אלא הרגש המשלים, המאחד, המותר ומפשר ומאחה את כל הטוב והנעים.

זה הוא דרכה וטבעה של נשמה, אשר יש בה מן הפשטות העממית, וזהו כחה וגם חלשתה.

כי למרות כל נדודיו וכל המקריות שבמאורעות חייו, הנה בכל־זאת עובר כעין חוט שני אחד בכל דרכו ובכל מעשיו של אנ—סקי. החוט הזה הוא רוח העממיות שבו, הנשמה העממית שלו. הרוח הזה לוהו בכל דרכיו ובכל מעשיו למיום צאתו לאויר־העולם עד רדתו קבר.

אבל הרוח הזה, הרוח העממי, היה רוח עממי יהודי. ומשום־זה הצטין אנ—סקי בעקר בשתי התכונות המסמנות ביותר את הרוח הזה, שהן הן גבורתו והן הן גם חלשתו, הלא הן: מצד אחד — כשרון ההסתגלות לכל מיני תנאים חיצוניים, ומהצד השני — אי־היכלת להשתקע בהם לגמרי, להטמע בהם טמיעה גמורה.

מי שגורלו הוציאהו מתוך חייו העקריים והכניסהו לתוך תנאי־חיים חדשים ואין לו הכשרון להסתגל להם, הרי הוא צפוי עד־מהרה לכליון. מי שיודע להסתגל להם, מסתגל ונפעל על־ידיהם ומציל את־עצמו מכליון לזמן־מה. ומי שיודע להשתקע בהם, לא רק להסתגל להם, אלא לסגלם לו ולעשותם לחיי־קבע שלו, רק הוא יוכל להיות לשליט בהם, להטותם לרצונו, לשנותם או ליצור אותם על־פי רוחו. אבל שני אלה ביחד, הכשרון להסתגל וגם אי־היכלת להטמע בתנאים החדשים, עושים את האדם עבד כפות אל התנאים האלה, מֻשפע מהם, אבל לא משפיע עליהם, חי בהם, אבל לא שולט בהם, לא יוצר איתם.

כאלה הם חיי העם היהודי בגלותו וכאלה היו גם חיי אנ—סקי בגלותו, גלות־משנה. הוא עבד את התנועה העממית הרוסית, הוא עבד את הריבולוציה הרוסית, ועבדן באמונה, בשקידה, בהתלהבות ובמסירת־נפש, ואולם הוא היה שם רק אחד העובדים, אבל לא היה לאחד מיוצרי התנועה, לאחד ממחוללי הריבולוציה או העומדים בראשה, ולפי טבע נשמתו לא יכול מעולם להיות לשכזה.

מקומו האמתי היה בתנועה העממית שלנו, באותה התנועה שהיתה יסוד נשמתו ושרש חייו. רק בשובו הנה נפתח לפניו כר נרחב, שבו היתה לו האפשרות לחולל גדולות ונצורות, אלו הקדיש לזה את כל חייו, את מיטב נעוריו. רק במה שפעל כאן אנו רואים את כל גדלתו וגֹדל ערכו של אנ—סקי שלנו. אנ—סקי שלהם — כמה יוסף בן־שמעון איכא בשוקא. אלו נפקד ביניהם מקום אנ—סקי שלהם, בודאי שלא היו מרגישים הרבה בחסרונו. אלו נפקד מקום אנ—סקי בינינו — חסרון גדול חסרנו. לא רבים הם האנ—סקים בינינו, ומי יודע אם במותו לא אבדה לנו אבדה שאינה חוזרת. על־כל־פנים אין אנו רואים לעת־עתה שני לו, אשר ידע כמוהו את הרוח העממי שלנו ואשר יוכל לפעול כל־כך הרבה במקצוע של אסף ולקוט פרי הרוח העממי הזה, כאשר פעל וכאשר היה מֻכשר לפעול הוא, — כי הלא זאת היתה רק ראשית דרכו במקצוע הזה.

דרך ארֻכה, מלאה נדודים ועקלקלות, עבר אנ—סקי בחייו, אבל סוף־סוף הגיע אל החוף, אשר אליו היה מֻכרח לבוא, אם חפץ להשאר נאמן לעצמו, לרוחו ולנשמתו.

כי אף־על־פי שחייו נראים בעינינו כשלשלת מקרים, אף־על־פי שהמקרה הוביל אותו בשבילים שונים, הנה בכל־זאת האיר מקרה זה פנים אליו, הוא הקרה לפניו סוף־סוף את דרכו הנכונה.

הוא היה אחד מאותם היחידים, אשר נכנסו אל הפרדס שמחוצה לנו ויצאו ממנו בשלום. כמה שנכנסו כמוהו הציצו ונפגעו בנפשם, כמה שמתו מיתת נשמה, וכמה שקצצו בכל הנטיעות שנטע עמם והפכו את הקערה היהודית על־פיה, — אנ—סקי נכנס ויצא וחזר אלינו בשלום.

וגם אחרי מותו הקרה לו המקרה להקבר במקומו הראוי לו ביותר. שנים מן המצינים ביותר בין הסופרים העממיים נתנו מקום ביניהם לסופר ולאיש העממי כֻלו מכף־רגלו ועד קדקדו. בין פרץ ובין דינזון ינוח עכשו אנ—סקי — כֻלו שלנו.

* *
*

מחסרי יכלת לעזור לו להוציא את ספריו ורשימותיו, ואחדים, בעלי־היכלת שבהם, פשוט לא הבינו מה היהודי הפולני הזה, שה„ירמולקה" לא זזה מעל ראשו, סח, מה הוא ומה תורתו.

כך הלך אלבק עם הצעותיו הגדולות ועם תכניותיו הרחבות ועם אותיותיו הברורות לעולם־האמת, שהאמין בו אמונה שלמה, ובמותו מתה עמו חכמתו כספר־תורה שנגלל. מהראוי, שלפחות אחרי מותו ישימו חכמי־ישראל לב לכתביו המרבים והמפזרים שהניח אחריו ויוציאום לאור, כי יש בהם בלי־ספק אוצרות אוצרות של תורה וחכמה, שרבים יהנו מהם.

אף אני יכולני לומר: „אזל גברא די מסתפינא מיניה".

רב־צעיר.

ש. אנ—סקי (רפופורט)

הוא יצא מ„בית־המדרש", תעה בדרך חניכי־ההשכלה של תחלת שנות השמונים למאה שעברה, נדד אל בין הפועלים, נזדמן בין ה„עממיים" הרוסים, נתגלגל אל מעמקי ההמון הרוסי במכרות הפחמים והמלח, היה נע ונד מכפר לכפר ללמד ולהשכיל את האכר הרוסי ואת הפועל, נגרר אחרי הריבולוציונרים הרוסים שבחוץ־לארץ ועבד אותם באמונה, ובהוסיפו ללכת בדרך זו נפגש שוב עם ההמון היהודי, נטפל אליו ושב עמו יחד אל החיים שמתוכם יצא, ובעוד הוא עומד על אם־הדרכים ומביט כה וכה והוא נכון בכל־רגע להוסיף לנדוד אל כל אשר ישאוהו רגליו — מת בינתים, על־פי מקרה בורשה בקרב חבריו וידידיו מבין הסופרים היהודים ומבין העוסקים בצרכי הצבור היהודי, ועל־פי מקרה נקבר בין פרץ ובין דינזון.

כזה הוא הרשם שעושים בלבנו מאורעות חייו של אנ—סקי: נדודים וכמעט מקריות וארעיות. מנוחה וישיבת־קבע לא ידע האיש הזה אף רגע אחד בחייו. וכל מאורעות חייו נראים מקריים כל־כך, עד שבקראנו את ספור־תולדותיו יש שתעלה על לבנו המחשבה: אלו נזדמן אנ—סקי על־פי מקרה עם אנשים אחרים, כי אז אולי היו חייו שונים תכלית שנוי מחייו עתה.

אין ספק, שבמדה ידועה אפשר לאמר זאת על כל בני־האדם. חיי כל איש ואיש מתהוים הרבה על־פי השפעת המקום, הזמן והסביבה, וחיי רב בני־האדם אינם אלא תוצאת הגורמים האלה. אבל האנשים המצטינים בעצמיות חזקה, באינדיבידואליות רבה, יודעים סוף־סוף להתנער מההשפעות השונות, שאינן מתאימות ל„אני" הפנימי שלהם, יודעים סוף־סוף למצא את עצמם, לבחור להם מן הדרכים הרבים המשתרעים לפניהם את הדרך שהם רוצים ללכת בו, ואז יש אשר גם יקומו בבקר יום אחד והנה הם אחרים משהיו אתמול.

אנ—סקי לא היה בעל עצמיות כזו. ולכן הרבה לקבל השפעה מגורמים שונים, אשר נפגשו לו במקרה בדרך חייו, והשלים ביניהם. השפעה אחת לא הצרה ברוחו את רגלי חברתה, לא גרשה אותה כדי לבוא במקומה, גם לא נלחמה אתה, אלא ישבה בשלום לצדה, אף־על־פי שלא תמיד התאימה אליה ויש גם אשר היתה דומה להיות צרתה. וככה אפשרי היה הדבר, שבסוף ימיו עשה אנ—סקי שלום בין כל ההשפעות והזרמים, שהוצקו אל רוחו במרוצת ימי חייו, היה נזון מכלם ונכנע ונשמע לכלם.

הוא היה גם יהודי נאמן לעמו, גם ריבולוציונר רוסי. התנועה הרוסית־העממית והריבולוציונית, שהוא התמכר אליה, כפי־הנראה, מפני שהיא היתה התנועה הרוחנית החזקה הראשונה, אשר מצא על דרכו ביום עמדו על דעתו, לא עקרה מלבו את יהדותו, שהשפעתה עליו היתה חזקה מימי ילדותו, אלא שהסיחה את דעתו ממנה קצת או ישנה אותה בלבו לזמן־מה, ודי היה לו שיפגש עמה שוב, למען תשוב לשלוט בו. וכאשר נפגש אחרי־כן עם התנועה הלאמית היהודית, לא יכול לעמוד גם בפניה ונכנע גם לה. לשם־זה לא היה לו צרך להלחם בדעותיו הקודמות או בהשפעה החדשה, שהשתערה עליו, או לפחות להעביר את שבט־הבקרת על דעותיו הישנות או על ההשפעה החדשה, כדי להוכח, אם תוכלנה לעמוד זו בפני זו. הוא ספג פשוט אל תוכו את הטוב שבהלל ואת הטוב שבזו ולנגודים לא שם לב. הוא לא הרגיש בנגודים, ואם גם יש שהרגיש בהם, הנה בכל־זאת לא שם אליהם לב;

בו הרבה יותר ממנו. ואדרבה, דוקא המסתוריות שב„בין שני עולמות" מוכיחה, שאנ—סקי לא היה מסגל כלל להתעמק בפרובלימות כאלה. מסתוריות זו שקופה, גלויה ומפורשה היא יותר מדי; יותר מדי אנו יכולים לנתחה ולמצא את פרטיה, לברר את מקורה, להבינה ולבארה. לתפש ככה מוטיב מסתורי — לזה מְכֻשָּׁר באמת רק מי שהיה משכיל־אפיקורס. אבל אפן תארו לנו את האנשים השקועים באמת ובלב תמים ברוח המסתורין הזה — הוא נפלא ונשגב. כאן הגיע אנ—סקי לגבה אמנותי, שלא רבים מסופרינו עלו אליו.

וכמו בחייו הפרטיים כן גם בספרות ידע אנ—סקי להשלים בנקל בין הנגודים. הוא היה גם סופר יהודי (ראשית דרכו בספרות היה ספור בלשון היהודית), גם סופר רוסי, וגם התגעגע על הספרות העברית, שאת רוחה ספג אל קרבו מימי ילדותו הראשונים. בסוף ימיו השתדל, שיתרגמו את יצירותיו עברית, וכמה מהן נדפסו במאספים ובירחונים עברים („בין שני עולמות" או „הדבוק" תרגם ח. נ. ביאליק — התרגום נדפס ב„התקופה" א), ובצואתו בקש, שיתרגמו את כל כתביו עברית ושיוציאום לאור בעריכתו של ביאליק.

ה. ג.

וכדרכו בחיים כן גם דרכו בספרות.

כל מה שאתה מוצא במאורעות חייו אתה מוצא בפעלתו הספרותית. אותם הנדודים, אותה המקריות, אותה התְעִיָה וסוף־סוף אותה השיבה אל המקור, אל מקור מחצבתו. במה כל גדלתו וערכו של אנ—סקי הסופר? — באנ—סקי הסופר היהודי.

מה הוא אנ—סקי הסופר הרוסי, כלומר, ביצירותיו שיצר מחיי העם הרוסי ובשביל העם הרוסי? — לא יותר מסופר בינוני, ואולי רק סופר ממדרגה השלישית. כי אל הרוסית יכול אנ—סקי רק להסתגל, אבל לא ליצור בה גדולות.

אנ—סקי הסופר היהודי מקומו הראוי לו — בין דינֶזון ובין פרץ. נראה כאלו הפעם ידע המקרה להעריך כהֹגן את ערכו של הסופר המת והקציע לו את מקומו הראוי לו לא רק בקבר שמצא לו בין שני הסופרים האלה, אלא גם בספרות.

כי הנה עד־כמה ששני אלה, דינֶזון ופרץ, שונים זה מזה ביצירותיהם הספרותיות, הנה יש בשניהם צד שוה אחד, שאנו מוצאים אותו גם — או יותר נכון: ביחוד — אצל אנ—סקי, הלא היא הנטיה אל העממיות והרדיפה וההתחקות אחרי הרוח העממי. ואם שני אלה, דינזון ופרץ, שונים כל־כך זה מזה ביצירותיהם הספרותיות, הנה אנ—סקי הוא ביניהם סופר־הבינים, אותה החוליה החסרה, אשר בהמצאה היא משלימה את השלשלת. רק בשימנו לב אל שלשתם יחד, יקל לנו להבין את דרך התפתחות הספרות היהודית מדינזון עד פרץ, מ„הנאהבים והנעימים" ומ„אבן־נגף" של דינזון עד ה„צנתרא דדהבא" של פרץ.

אצל אנ—סקי, אפילו ביצירותיו האחרונות, אנו מוצאים כמה מהפשטות והתמימות של דינזון, אבל הפרימיטיביות של דינזון נכרת ביחוד ביצירות אנ—סקי הראשונות, ורק שאנ—סקי, בעל כשרון חזק הרבה יותר, ידע להשיג על־ידי אותם האמצעים הפרימיטיביים מטרות אמנותיות הרבה יותר גבוהות מאלה שהשיג דינזון. לפרקים הננו משתוממים פשוט לראות את עמקות המחשבה ואת הגבה האמנותי, שאנ—סקי מגיע אליהם באמצעים פשוטים ביותר.

אבל במדה שהלך כשרונו של אנ—סקי הלוך והתפתח, כן הרבה להתרחק מן הצורות הספרותיות של דינזון וכן הרבה להתקרב לאותן של פרץ. ואולי עלינו לראות בזה את השפעתו של פרץ המרֻבה, אשר פעלה על אנ—סקי ככל כח חזק. אולי עלינו למצא בזה את פתרון החידה, שבשנות־חייו האחרונות הִרבה אנ—סקי לטפל כל־כך במוטיבים חסידותיים ומסתוריים, אף־על־פי שביצירותיו הראשונות, ביחוד באלה שנכתבו רוסית, אין כמעט סמן וזֵכר, לא לרוח־המסתורין ולא להערצת החסידות, ולהפך, בכמה מקומות בולטת אפילו ה„מתנגדות", ורוח הסופר בכלל המבֻטאת בהן היא ממש ההפך מרוח־המסתורין, — הלא היא רוח משכיל־אפיקורס. תחלתו נעוצה בהשכלה וסופו בדרַמה „בין שני עולמות", שבה הגיע למדרגת אמנותו הגבוהה ביותר, ובה עלינו להכיר בלי שום ספק לא רק את השפעתו של פרץ, אלא גם דמיון גדול בינה ובין כמה מיצירותיו של פרץ, וביחוד ה„צנתרא דדהבא" שלו, עם כל היות שתי היצירות האלה שונות כל־כך זו מזו.

ואולם כחו העִקרי של אנ—סקי הוא בציור החיים העממיים הפשוטים. הוא החל בציורי תור ה„השכלה", ובציוריו ההם יש בו צד דמיון לסופרי־ההשכלה העבריים, אלא שמלבד אחד או שנים מהם, היוצאים מן הכלל, הוא עולה עליהם הרבה בכשרונו, וממילא גם ברוח הטבעיות שבספוריו, ובעוד שהם עמדו עדַין בעצם תקופת ההשכלה, בימי המלחמה החזקה שלה, הנטושה בחֵמה שפוכה, והיו בעצמם נלחמים בשמה ומטיפים לה, הנה הספיק אנ—סקי להתרחק ממנה מרחק ידוע, ולכן הצליח לכתוב את ספוריו כמעט בלי מגמה וברוח אביֶקטיביות גמורה, שעל־ידי־זה עצמו יש יתרון לספוריו על ספוריהם, אלו גם לא עלה עליהם בכשרונו. אני אומר כ מ ע ט, יען כי הרוח הכללית שבספוריו מנשבת בכל־זאת לעֵבר המשכילים והוא הוגה חבה להם, שאינה מקלקלת בכל־זאת את שורת האמת האמנותית ואת טבעיות החיים שבהם.

וגם עִקר ערכן של יצירותיו האחרונות הוא בציור חיי־העם הפשוטים. ואפילו ב„בין שני עולמות", בדרַמת־המסתורין שלו, כפי שיש שקוראים לה, חשובים לנו יותר ציורי החיים הפשוטים. המוטיב המסתורי שבה בודאי שהיטיבו אחרים לעַבדו והצליחו

מן הראוי להתעכב על הספר הזה, שהוא הראשון במינו (אמנם בשפה העברית יצאו לאור שני קונטרסים, „עט־שקר סופרים" ו„הֲגוֹ סיגים", מעשה איש־נעמי, אבל הם אינם שלמים וערוכים לפי סדר המקרא ולא על־פי סדר מוצא הטעיות, והמחבר שלנו לא ידע אותם כלל). הוא נחלק לששה פרקים יסודיים, וכל אחד מהם מתחלק לכמה סעיפים בסדר הגיוני נאה. — הפרק הראשון דן על הטעיות שצמחו לרגלי אֹפן הכתיבה של סופרי כתבי־הקדש בדורות הראשונים. המהבר חושב, כי הסופרים הראשונים שכתבו את הדברים בכתב האשורי היו משתמשים בכתיבה צפופה (Scriptio continua) מבלי לשים רֶוַח בין התבות ובין הפסוקים. הוא מֻבטח, כי דבר זה הוא אמת, שאין להרהר אחריה. לכאורה, הדבר הזה תמוה מאד. הרי בכתבות העתיקות של עם ישראל ושכניו, בכתֹבת מישע מלך מואב, בכתֹבת פַּנַּמוּ (בארמית הקדומה) ובכתֹבת השלח (מזמן חזקיהו) נמצאו נקֻדות מיֻחדות בתור סמני הפסק בין התבות. דליטש מַכּיר את הסגֻלה הזאת של הכתב העברי העתיק, ואף־על־פי־כן הוא מוציא גזר־דין, כי הכתיבה האשורית המאֻחרת הביאה לידי התבַּונות במובן זה (כתיבה צפופה נמצאה רק במצבת אשמנעזר מלך הצידונים ועוד במצבות צידוניות) וּוִתרה על כל דרכי ההפסק בין התבות והפסוקים (על הרֶוח שבין התבות ועל הנקֻדות המבדילות). אין לקבל את החלטת דליטש כתורה מן השמים. ספק גדול הוא, אם ירד הכתב האשורי לישראל פתאם, בדרך מהפכה, כמו שחשבו זאת הדורות המאֻחרים; יותר קרוב לחשֹב, כי הוא פרי התפתחות מסֻימה. אפשר למצֹא גם איזו חוליה אמצעית בין הכתב העברי העתיק והכתב האשורי המאֻחר— זהו הכתב שעל־גבי עלי־הגֹמא (הפפירוסים) במאה ההמישית שלפני ספירת הנוצרים, הכתב, אשר בו נכתבו התעודות שנתגלו לפני זמן קצר באסואן ובאֶלֶפַנטינֵי. רואים אנו, כי התעודות הארמיות האלה הקפידו ברֶוח ידוע בין התבות, אם גם פה ושם לא נזהרו בכלל זה. בכלל היתה התפתחות הכתב מֻתְנה בִּקְרה בהשתנות חֹמר־הכתיבה, ובתלמוד נמצאה המסורה, כי שנוי מ׳נ׳צ׳פ׳כ׳ בסוף התבה הוא מעשה ידי הנביאים, כלומר— נחשב כבר אז למנהג עתיק מאד. מזה יש להוציא מסקנה, כי הכתיבה המאֻחרת לא וִתרה לגמרי על סמני־הפסק ידועים בין התבות, וקשה להסכים כי לא נהגו לשים רֶוח ביניהן כלל. מכל־מקום ברור הוא, כי בכתיבה הרהוטה היו לפעמים שוכחים לשים את הרֶוח הזה, ואחרי־כן הפרידו המאֻחרים שלא כהלכה את התבות המדֻבקות. מכיון שאין אנו מודים בוַדאיות הכלל היסודי של דליטש, רשות בידנו לצמצם את התקונים שהוציא מן הכלל הזה. אמנם יש תקונים המתקבלים על הלב. על סוג התקונים האלה אפשר לחשב: „אמר הקֹהלת", במקום: „אָמרה קהלת" (קהלת, ז, כ"ז); „זבוב ימות", במקום: „זבובי מָוֶת" (שם, י, א), תקון שכבר עמד עליו שד"ל, ודליטש לא הביא את הדבר בשם אומרו; וכן גם: „ומשפטי כאור יצא", במקום: „ומשפטיך אור יצא" (הושע, ו, ה); „כל נביא וכל חוזה", תמורת „כל נְבִיאוֹ כל חוזה" (מלכים ב, י"ז, י"ג); „הֲנהיתה כזאת", במקום „הן היתה כזאת" (ירמיה, ב, י); „הרבית הַגִּיל הגדלת השמחה", תמורת „הרבית הגוי לא (או: לו) הגדלת השמחה" (ישעיה, ט, ב); „אך לו ישתחוו", תחת „אכלו וישתחוו" (תהלים, כ"ב, ל); „אך טוב לְיָשָׁר אל", תחת „אך טוב לישראל" (שם, ע"ג, א). יש גם תקונים נאים וחריפים, אבל הצרך שבהם אינו כל־כך גלוי, כמו: „ואפי על תבל יתם", במקום: „ואפי על תבליתם" (ישעיה, י, כ"ה. גם זה הוא חדוש שד"ל, ודליטש לא אמרו בשם אומרו; תקון אחר של שד"ל: „טובם כחדק ישרם מסוכה", תחת: „טובם כחדק ישר ממסוכה", מיכה, ז, ד, לא ידע המחבר ולא הביא אותו כלל); „אם יחרש בבקר ים", במקום: „אם יחרש בבקרים" (עמוס, ו, י"ב; התקון אינו מֻכרח, כי הרי צריך כאן להפך את הקל לנפעל ולקרֹא: „יֵחָרֵשׁ", ובאפן זה אפשר להמשיך את הענין אל חלק הפסוק הקודם; אמנם הרבים „בקרים" חשוד קצת); „לִכְנַעֲנִיֵּי (יותר טוב „לִכְנַעֲנֵי", ביוד אחת) הצאן", תמורת „לכן עניי הצאן" (זכריה, י"א, ז). לעֻמת־זאת נעשו תקונים יתרים ודחוקים, כמו: „מקץ העשרים שנה", במקום: „מקצה עשרים שנה" (מלכים־א, ט, י); „לא תזכיר ולא יעלה על פיך", במקום: „לא תזכירו לא יעלה על פיך" (שמות, כ"ג, י"ג; הרי כבר קֹדם בא „תִּשָּׁמֵרוּ" ברבים); „פרי משפתינו", תמורת

ביבליוגרפיה

„טעיות הקריאה והכתב בספרי־הקֹדש"

Die Lese- und Schreibfehler im alten Testament... Klassificiert... von Friedrich Delitzsch. Berlin u. Leipzig (Walter de Cyruyter u. Co.) ,1920

שאלת תקוני לשון־המקרא עומדת במרכז חקירת כתבי־הקֹדש במאת השנים האחרונה, מן העת שהתמוטטה בחוגי התיאולוגים הנוצרים האמונה ברוח־הקֹדש (אינספירַציה) השרויה על הכתובים. כל מבארי־המקרא החדשים הרבו להכניס תקונים משלהם אל נוסח כתבי־הקֹדש, ומספר התקונים התרבה כל־כך, עד שאין שום מְלֻמד יכול להקיף את כֻּלם. מובן, כי כמה תקונים נשנו רק בלשון־יחיד, ורֹב החוקרים דחו אותם; אבל גם מספר התקונים „הַמְסֻכָּמים" שנתקבלו ברבים הוא גדול ועצום מאד. בהוצאת־המקרא החדשה בעריכת הפרופיסור קיטל נכנסו התקונים „המסכמים" האלה בשולי הגליון, והעורך, אשר אין דעתו נוטה אחרי השערות מבקרי־המקרא הקצוניים, מסר לעצמו דין וחשבון תחלה ונמנע מלהכניס אל ספרו תקונים מְסֻפקים ודמיוניים. הוצאת כתבי־הקֹדש זו נעשתה לספר־שמוש חשוב מאד במערכות התיאולוגים, אף כי נמצאו מי שחשבו כי העורך היה מיראי־הוראה יותר מן המדה. עתה עלה במחשבת הפרופיסור דליטש לאסוף את התקונים לכתבי־הקדש במחברת אחת ולסדרם באֹפן נאות, כדי לעמוד על אֹפין של הטעיות בכתבי־הקדש ולהראות את מוצא השגיאות. בכח הסדרני המיֻחד לו הוציא דליטש את מחשבתו לפֹעל ונתן לנו בזה „ספר־עזר לחוקרי השפה העברית ודקדוקה, למפרשי כתבי־הקדש ולקוראיהם", ככתוב בשער הספר. זהו בלי־ספק מפעל חשוב, אם גם עבודת הלקוט והסדור היא מְרֻבה כאן על עבודת היצירה, ועל־כל־פנים ראוי להחזיק טובה לפרופיסור דליטש בעד שקידתו הרבה שהראה בעבודה זו, ואפילו אם נחליט, כי הוא מפריז בערך מחברתו ומתגדר בעטרה, שלא כֻלה הולמת אותו, כשהוא כותב במבוא ספרו: „המחברת הזאת צמחה בשעה שעסקתי בעבודת המלון העברי לשפת כתבי־הקדש, ולכתחלה נכתבה כדרך כתיבתי תמיד, כֻּלה על־דעת עצמי. עִקר כַּונתי היה לפטור על־ידה את המלון שלי מלטפל בהמון מלים זרות, צורות תבות מְשֻבשות וסרוסי מלים, שאין מספר להם בנוסח כתבי־הקדש הקבוע... אולם אחרי אשר גמרתי את עבודתי, בחנתי את התקונים שנמצאו בתרגום המקרא של קוטש, כדי לאסוף משם עוד דוגמאות ולהכניס לתוך מחברתי את שמות המְלֻמדים שקדמו לי בתקונים ידועים, ואחרי־כן הוספתי להשלים את המחברת על־פי הוצאת כתבי־הקדש של קיטל". אם כך או כך, המחבר מסר לנו כאן כשלשת־אלפים תקונים בלשון־המקרא, אשר חִדש אותם על־הרֹב (לפי דבריו במבוא) מסברת עצמו, ואחר־כך מצא את רֻבָּם הגדול (שוב לפי הודאת עצמו) בספרי מְלֻמדים נוצרים ויהודים שונים. פה ושם הוא מזכיר במחברתו את שמות המתקנים שקדמו לו, אולם על־הרֹב איננו מביא את הדברים בשם אומרם. החדוש, שאפשר לזקוף את כֻּלו על חשבון דליטש — זהו הסדור הנאה של התקונים האלה. והוא מגלה דעתו במבוא: כי בזה „הניח יסוד מֻצק לבקֹרת שפת־המקרא בעתיד, וכי הוא מֻבטח, כי על־ידי מחברתו זו יֵהָפכו כמה ספקות בתקון־המקראות לודאיות" (שוב הכרה־עצמית מֻפלגה!

„תֵימִינוּ" או „תֵּמִינוּ" שנכתבה מלא־אלף: „תֵּאמִינוּ" (כמו שנכתב „רֵאשׁ", משלי, ו, י"א, תחת רֵישׁ, רֵשׁ). יש שנכתבה אות רפה שלא במקומה כלל וקלקלה את הקריאה, למשל: „מֵאוֹתְךָ" (שמואל־ב, כ"ד, כ"ד) תמורת „מֵאִתְּךָ", „הקוֹמִים" (מלכים־ב, ט"ז, ז) תמורת „הַקָּמִים", ולפעמים גם בסוף המלה, כמו „וכפר אדמָתוֹ עמוֹ" (דברים, ל"ב, מ"ג) במקום „אדמת עמוֹ"; „אשר שלחוֹ" (מלכים־ב, י"ט, ט"ז) במקום „אשר שָׁלַח" (כמו שנאמר בישעיה, ל"ז, י"ז). התחלפות שתי אותיות רפות (ביחוד וו ויוד) שכיחה ב„כתיב" של המקרא, ועל־הרב ה„קרי" מתקן את הגרסה. לפעמים נעתקה האות הרפה הכתובה בשגגה ממקומה הראוי אל מקום שאינו הולם אותה וגרמה לידי סרוס הקריאה, למשל: „מוֹבָאָיו" (יחזקאל, מ"ב, י"א) תחת „מְבוֹאָיו" (נראה—על יסוד הקש מטעה לתבה הקודמת: „וּמוֹצָאָיו"); „מוֹשְׁבוֹתֵיהֶם" (שם, ל"ז, כ"ג) תחת „מְשׁוּבוֹתֵיהֶם"; „מְנָאֵף וַתִּזְנֶה" (ישעיה, נ"ז, ג) במקום „מְנָאֶפֶת זֹנָה"; „יִנָּשׂוּא" במקום „יִנָּשְׂאוּ" (ירמיה, י, ה), ועוד. יש לשער, כי האות הרפה נכתבה בכתב־יד עתיק אחד בתור אֵם לקריאה ממעל לתֵּבָה, והמעתיקים המאחרים הכניסוה לתוך התֵּבה וטעו במקומה. — גם בפרקים אלה נמצאו תקונים, שאינם מֻכרחים לגמרי.

הפרק הרביעי מעביר לפנינו את השגיאות בנקוד כתבי־הקדש. אמנם ידוע הוא, כי הנקוד שלנו צמח בזמן מאחר, ואף כי סמך בודאי על שלשלת קבלה ארֻכה, על מסורה שהתנחלה בעל־פה מדור לדור (כללים רבים של המסורה כבר הֻזכרו בתלמוד), לא הצליח במקומות שונים. אבל דוקא אל עניני הנקוד צריך לגשת בכֹבד־ראש, ואת התקונים האלה יש לעשות בישוב־דעת גמור. כשאנו מוצאים בכתבי־הקדש גרסאות כמו „אֶמְרָתוֹ" או „אֶשְׁתְּךָ", הרי נקל להעביר את הקולמוס על הסגול ולשנותו לחירק. וכאן עומדת על הפרק השאלה: הלא גם בעלי הנקוד ידעו בלי שום ספק את הקריאה השגורה בחירק, ומה ראו לנקד בסגול? נדמה, כי לנקוד זה יש איזה יסוד; הוא מגלה לנו גונים ידועים של הבטוי הקולי (הפוֹנֶטיקה) העברי העתיק, עד־כמה שנקבעו לפנינו בנקוד הטברָני (הנקוד הבבלי ויתר שיטות הנקוד הלכו, כמובן, בדרכים אחרים), ויש לחשב, כי בצרופי קולות ידועים היתה באה לפעמים (ולא תמיד!) התעכרות (או התעממות) הבטוי (בכל השפות יש דמיונות לזה: בערבית — „האִמָאלָה", ועוד אפני השתנות הבטוי; וכן גם בשפות האירופיות; למשל, בצרפתית — בטוי im, in כמו en, ובטוי en, em כמו an. — ולא רק בשעת התנגשות התנועה עם אות ממוצא החֹטם). מפני־זה אין לבוא בטרוניה על הנקוד המקֻבל ולמתוח עליו את כל חמר הדין של כללי הדקדוק, שסוף־סוף גם הם אינם תורה מן השמים. על־כל־פנים תקון צִלְיִ אש (שמות, י"ב, ח, ועוד) ל„צְלִי־אש" אינו מחֻיב־השכל כלל, ועוד יותר משֻנה התקון „מְמֻחִים (מוּמַחִים)"(?!), במקום „מְמֻחָיִם" (ישעיה, כ"ה, ו). וכן גם התקון „שָׁקַל" במקום „שֹׁקֵל" (שמואל־ב, י"ח, י"ב); על־כל־פנים הוא מיֻתר, וספק הוא אם זה מתאים לרוח השפה העברית. את התבה, שאין לה חבר במקרא, „יָרַט" (במדבר, כ"ב, ל"ב) דליטש גורס „יָרֹט (יָרוּט)" ומבטיחנו להביא ראיה לדבר במלונו הבעל"ט. אשרי המחכה! בכלל, הרבה תקונים בפרק זה הם בלתי־מֻצלחים.

הפרק החמישי מֻקדש לטעֻיות הכתיבה בכתבי־הקדש ומתחלק לסעיפים אחדים. הסעיף הראשון מדבר על הכפל שלא לצרך באותיות ולפרקים גם בתֵבות שלמות. כפל־אותיות נמצא פעמים אחדות במקרא. ככה נכתב: „אָדֹם לִלְבוּשֶׁךָ" (ישעיה, ס"ג, ב) תחת „אָדֹם לְבוּשֶׁךָ"; „מַמְּגֻרוֹת" (יואל, א, י"ז) במקום „מְגֻרוֹת" (על יסוד חגי, ב, י"ט); „צִמְּתֻתוּנִי" (תהלים, פ"ח, י"ז) תחת „צִמְּתוּנִי", ועוד. על יסוד זה מסכים המחבר לתקן „בְּבַת עינו" במקום „בְּבָבַת עינו" (זכריה, ב, י"ב), ובזה הוא מוציא את המלה „בָּבָה" (שנמצאה רק פעם אחת בכתבי־הקדש) מאוצר השפה העברית. לפעמים נכפלו צרופים שלֵמים של שתי אותיות ויותר, למשל: „הִתְמַהְמְהוּ וּתְמָהוּ" (ישעיה, כ"ט, ט), תחת „הִתַּמְּהוּ וּתְמָהוּ" (ככה נמצא בספר חבקוק, א, ה), או הגרסה: „מִצַּר תצרני רני פלט תסובבני" (תהלים, ל"ב, ז), שבה המלה „רני" היא כֹּפל מיֻתר של סוף המלה הקודמת.— דוגמאות לתבות נכפלות שלא לצֹרך: „מוסד מוסד" (ישעיה, כ"ח, ט"ז. תקון זה צריך עיון); „יֹצֵר יִצְרוֹ" (חבקוק, ב, י"ח. המלה הראשונה מיֻתרה); „פרשין ופרשיו" (שם, א, ח; זאת המלה הקודמת;

„פרים שפתינו" (הושע, י"ד, ג); „גְּדֵרָה דחויה", במקום: „גדר הדחויה" (תהלים, פ"ב, א); „כֻּלֹּה רֵעַ" (ומתרגם: „alles ist Freund"), במקום: „כל הֵרֵע" (משלי, י"ט, ו); „מֵאנה פגות" (!), במקום: „מאין הפוגות" (איכה, ג, מ"ט). גם התקון „גבעה תאֻמָה" (מתרגם: „Zwillingshügel"), במקום: „גבעת אמה" (שמואל־ב, ב, כ"ד), הוא מיֻתָּר. ולחנם טרח דליטש את עצמו (כמובן, בעקבות חוקרים אחדים שקדמוהו) להתקשות במלה היפה „יָפְיָפִיתָ" (תהלים, מ"ה, ג, פעל מתאים לשם־התאר יְפֵהפִיָּה, יְפֵיפִיָּה) ולתקן אותה: „יָפֹה יָפִיתָ". אל סוג הטעיות, שיסודן הוא בצפיפות הכתיבה, מכניס דליטש גם את ההשמטות של אותיות רבות בקצות התבות (באות האחרונה או הראשונה), ביחוד כשהאות האחרונה של התבה דומה לאות הראשונה של התבה הבאה אחריה. למשל: „לבז ואין מציל מְשִׁסָּה ואין אומר השב" (ישעיה, מ"ב, כ"א), צריך להיות: „לִמְשִׁסָּה"; „משפיל הכהנים את העם" (שמואל־א, ב, י"ג), צריך להיות „מאת העם"; „מֵבִי אליך" (מלכים־א, כ"א, כ"א, בכתיב) ו„המבי את ישראל" (שמואל־ב, ה, ב, גם־כן בכתיב), במקום: „מביא", „המביא". וכן גם „הַחֲטִי את" (מלכים־ב, י"ג, ו; ירמיה, ל"ב, ל"ה, בכתיב), במקום „החטיא את". על יסוד זה מסכים דליטש לתקן: „ארזים מלבנון", במקום „ארז מלבנון" (יחזקאל, כ"ז, ה; ואין זה מֻכרח); „רחוקים מישועתי" במקום „רחוק מישועתי" (תהלים, כ"ב, ה; גם זה אינו מֻכרח לפי שמוש לשון כתבי־הקדש); „הידעונים", במקום „הידעוני [מן הארץ]" (שמואל־א, כ"ח, ט, על יסוד הגרסה שם בפסוק ג). לפעמים נמצא גם חזיון הפוך: אות אחת בקצה התבה נכפלת שלא לצֹרך בקצה הסמוך לה של התבה השנית. הכפלה זו רואה דליטש בפסוק: „זה חלק אדם רשע עם אל" (איוב, כ"ז, י"ג), שצריך להיות: „מֵאֵל"; „ערלים מחללי חרב" (יחזקאל, ל"ב, ט"ז), צ"ל: „חללי חרב"; „ישֻׂשום מדבר וציה" (ישעיה, ל"ה, א), במקום „ישׂ[י]שו מדבר וציה"; „שׁוֹבְבָה העם הזה" (ירמיה, ח, ה), תמורת „שׁוֹבֵב העם הזה", וכו' וכו'. בשורת התקונים הארֻכה, שהעביר לפנינו המחבר כאן, בודאי נמצאו רבים שיש להם על מה שיסמכו, אבל יש גם כאלה, שצמחו מאהבת החדוש, למשל: „איכה יָעִה באפו", במקום: „איכה יעיב באפו" (איכה, ב, א; המחבר סומך בזה על דבריו במלון שלו, העתיד לצאת לאור, ואין זה מֻכרח; הפֹּעל „יָעָה" נמצא בישעיה, כ"ח, י"ז) ועוד. — גם חלוקת הפרקים צמחה, לדעת המחבר, בזמן המאֻחר, ויש אשר טעו קובעי־הפרקים בתבה אחת שמקומה בקצה הפרק והעתיקו אותה לקצה הפרק השני הסמוך אליו. ככה נעתקה (כמובן, גם זו אינה המצאה מקורית של דליטש) המלה „הללויה" מראשית מזמור ק"ה אל סוף מזמור ק"ד (מזמור זה שפתח ב„ברכי נפשי את ה'" צריך לסַיֵּם „ברכי נפשי את ה'" — ולא יותר, כמו המזמור הקודם ק"ג; ולְעֻמת־זאת היה על מזמור ק"ה המסַים ב„הללויה" לפתוח ב„הללויה הודו לה'", כמו שמתחיל מזמור ק"ו), וכן גם מראשית מזמור קט"ז (שהיה עליו לפתות ב„הללויה, אהבתי כו'", כשם שהוא מסַים ב„הללויה") אל סוף פרק קט"ו (שאין לו צֹרך לסַיֵּם ב„הללויה", כיון שאינו פותח בו).

הפרקים ב' וג' דנים על הטעיות שחדרו לתוך כתבי־הקֹדש לרגלי האותיות הרפות א, ה, ו, י, כתיבתן והשמטתן במקומן ושלא במקומן. ידוע הוא, כי האותיות השרשיות א, ו, י [ה] נשמטות תדיר בכתיבה מפני רפיון בטוין, ולהפך הן נכנסות במקומות רבים מאד בתור סמני נקֻדות (אִמות הקריאה); אבל אפשר להכיר על יסוד סקירה כל־שהיא בכתבי־הקדש, כי ערבוביה גדולה שולטת בכתיבת האותיות הרפות ובהשמטתן. ככה, למשל, נכתב הרבה פעמים: מֹעֵד, מֹצָא, לְהֵמִין (במקום להֵימין, שמואל־ב, י"ד, י"ט) וכדומה לזה, ועד־כמה אפשר לטעות בקריאת המלים האלה, כשאינן מנֻקדות! לפעמים מלה אחת נכתבה בכמה פנים, למשל: „קולת", „קֹלות", „קֹלֹת"; „דורֹת", „דֹרות", „דֹרֹת"; „מַשְׁחִיתֵם", „מַשְׁחִתִים", „מַשְׁחִיתִים"; „קָם" גם „וְקָאם" (הושע, י, י"ד); „דָּג", גם „וְדָאג" (נחמיה, י"ג, ט"ז); בַּלָּט (שמואל־א, כ"ד, ה, והֻשמטה האות השרשית), ועל־הרֹב „בַּלָּאט". מובן, כי כתיבה זו מביאה לידי שגגות רבות בקריאה. ובנקוד, למשל המלה „יִמָּאֲסוּ" (תהלים, נ"ח, ח) באה במקום „יִמַּסּוּ", שנכתבה „יִמַּאסוּ" מלא אלף. „תַּאֲמִינוּ" (ישעיה, ל, כ"א) באה במקום

המחבר מראה על שתי הגרסאות: „שחין פורח אבעבעות" ו„שחין־אבעבעות פורח" (שמות, ט, ט, י) וחושב רק את השנית לישרה. (גם דבר זה אינו מכרח). גם התקון „כל סוס פרעה רכבו ופרשיו", במקום „כל סוס רכב פרעה ופרשיו" (שם, י"ד, ט), אינו נחוץ, ויש לראות בו את צרות ההשקפה של חוקרי הנוצרים כשהם דנים על שפת כתבי־הקדש, כי הם דוחקים את רגלי שכינתה וקובעים לה מצע הקצר מהשתרע. גם התקון: „וזכרתי בריתי את יעקב ואף בריתי את יצחק ואף בריתי את אברהם אזכר", במקום לשון הכתוב (ויקרא, כ"ו, מ"א), לא יטעם לחך מבין, ומובן, כי התקון הזה מושך אחריו שני: „אם תפר בריתי את היום ובריתי את הלילה", במקום גרסת המסורה (ירמיה, ל"ג, כ). על־כל־פנים תקון „דבק בשרי לעצמי", במקום „דבקה עצמי לבשרי" (תהלים, ק"ב, ו), מראה על חסר־טעם גמור, ומעשה ילדות הוא כשבאים התיאולוגים הנוצרים מהזמן החדש לתקן את התפישה הציורית של מחברי המזמורים העתיקים. — הסעיף השלישי דן בכתיבה המטעה במקומות ידועים על יסוד שגגת העין, לאמר, פליטת הקולמוס על־פי שתוף מטעה של האותיות הסמוכות במקום. למשל: „ופרק (בכתיב) פגולים" (ישעיה, ס"ה, ד), במקום: „מרק", שגיאה זו באה מחמת הפ' של „פגולים", וכן „עד אשר עד כה" (יהושע, י"ז, י"ד), תחת „על אשר עד כה"; סבת השגיאה היא „עד" השנית (אין הדבר מכרח); וכן גם „בראדך בלאדן" (מלכים־ב, כ, י"ב), במקום „מראדך בלאדן"; „יען המנכם מן" (יחזקאל, ה, ז), תחת „יען המרתכם מן"; „חלב בן־בענה" (שמואל־ב, כ"ג, כ"ט), תחת „חלד בן־בענה" (בכתבי־יד רבים וגם דברי־הימים־א, י"א, ל); „ואדבר אליכם אשכים ודבר" (ירמיה, כ"ה, ג), צריך להיות: „השכם ודבר" (כך נמצא בכמה כתבי־יד); „והיא עלתה עליהם" (יהושע, ב, ח), צריך לתיות: „אליהם"; „נמבזה ונמס" (שמואל־א, ט"ו, ט), תחת „נבזה ונמס". ודבר זה נמצא גם בתבות שלמות: „לא ידרך הידד הידד לא הידד" (ירמיה, מ"ח, ל"ג), צריך להיות: „לא ידרך הדורך הידד וכו'"; „בדרך בדרך" (דברים, ב, כ"ז), במקום „בדרך המלך" (כך כתוב בספר במדבר, כ, י"ז; כ"א, כ"ב) ועוד רבים. — הסעיף הרביעי כולל את הטעיות, שצמחו על־ידי־זה, שהמעתיק לא קרא את האות כהלכתה (מחמת טשטוש או סבה אחרת) והחליף אותה בחברתה הדומה לה בצורתה החיצונה (למשל: ח' בה', ולהפך, ח', ה', או מ' בי' עם ו' וכדומה). שגיאות כאלה הן רבות בכתבי־הקדש ואפילו החרדים החושבים את נוסחת כתבי־הקדש לדבר קדוש, שאין להרהר אחריו, יכרחו להודות, כי לפעמים נמצאו שגיאות כאלה. די להשוות שתי פרשיות קצרות, שנכפלו בהן מלים ידועות, כמו הפסוקים א—ז והפסוקים י"ב—כ"א בפרק י"ב של נחמיה, ולראות את השמות: „שכניה, רחם, מרמת, גנתוי, מימין, מעדיה, סלו" ואחר־כך אותם שמות ממש בכתיבה אחרת: „שבניה, חרם, מריות, גנתון, בנימין, מועדיה, סלי", — כדי להכיר את מקור השגיאות ולהבין, כי נתחלפו: מ' ביו', מ' בבנ', ר' בנ', ו' בי' וכו'. יש לראות פרשה זו כעין מפתח להבנת השגיאות מסוג זה, ולחנם שכח המחבר אותה ולא השתמש בה. לתקוני השגיאות מהסוג הזה הקדיש דליטש שמונה־עשר עמודים גדולים במחברתו (מעמוד 103 עד 121), ומובן, כי יש הרבה תקונים יתרים, ולעמת־זאת חסרים תקונים בטוחים. ככה שכח המחבר את המלה „גוזי" (תהלים, ע"א, ו), שבאה, כנראה, תחת: „גחי" (שם, כ"ב, י), מפני שקרא המעתיק את האות ח' כמו ו' עם ז'. לפעמים שגה המעתיק בקריאת צרופי־מלים שלמים והעלה בידו: „לבוא תמיד צוית להושיעני" (תהלים, ע"א, ג) תחת „לבית מצודות להושיעני" (שם, ל"א, ג), או „בכל עצי ברושים" (שמואל־ב, ה, ו) תחת „בכל עז ובשירים" (דברי־הימים־א, י"ג, ח). עוד גרסה כפולה אחת: „יושב בשבת תחכמוני ראש השלשי הוא עדינו העצני" (ש"ב, כ"ג, ח) = „ישבעם בן חכמוני ראש השלישים הוא עורר את חניתו" (דברי־הימים־א, י"א, י"א), נעלמה מעיני המחבר. בסוף הפרק מראה המחבר על טעיות מתקני־המקרא שקדמוהו, כי מאהבת החדוש קלקלו הרבה יותר משתקנו. חבל, כי לא נזהר בזה המחבר בעצמו. בודאי התקונים „וילכד דמשק" (מלכים־א, י"א, כ"ד; ע' 9); „ושאלו גרשים מחרבותיהם" (תהלים, ק"ט, י; שם), „אדמו עצמם מפנינים" (?! איכה, ד, ז;

„ופשו" אינו חושב דליטש למיתרת ולכפל־כתיבה מסרס של „פרשיו"). לפעמים תבה (או תבות אחדות) חוצצת בין המלה הראשונה ובין המלה הכפולה, למשל: „אשר גדלו אתו אשר העמדים לפניו" (מלכים־א, י"ב, ח; „אשר" בפעם השנית מיתר); לפעמים צרוף שתי תבות (או יותר) נכפל, והצרוף הכפול בא תכף אחרי הראשון, או נמצאה ביניהם חציצה, למשל: „אל החצר החיצונה אל החצר החיצונה" (יחזקאל, מ"ד, י"ט), גם (על דעת המחבר זו היא טעות־סופר) הכפל של „ואמר לך בדמיך חיי" (שם, ט"ז, ו), וכן „ויעלו ויבאו ירושלים ויעלו ויבאו ויעמדו" (מלכים־ב, י"ח, ז) — על דעת המחבר בא כאן כפל בטעות. גם במבטא הכתוב „וישכב רחבעם עם אבותיו ויקבר עם אבותיו" (מלכים־א, י"ד, ל"א) מוצא המחבר כפל מיתר של שתי התבות „עם אבותיו" ומוחק אותן (על יסוד דברי־הימים־ב, י"ב, ט"ז; מלכים־א, י"א, מ"ה)—ופה נכשל בדבר, כי שכח, שהמבטא הכפול: „וישכב... עם אבותיו ויקבר עם אבותיו" חוזר ונכפל אחר־כך כמעט בכל מלכי יהודה, שמתו מיתה טבעית, בספר מלכים (למשל: מלכים־א, ט"ו, כ"ד; כ, נ"א; מ"ב, ח, כ"ד; י"ד, ל"ח; ט"ו, כ, וכו') וגם בספר דברי־הימים (למשל: דברי־הימים־ב, כ"א, א, ועוד). שגיאה גסה זו מראה על מעוט בקיאותו של המחבר הנכבד בכתבי־הקדש, עד שנעלם ממנו מבטא רהוט כזה, ודרש מה שדרש מאהבת החדוש. גם דעתו, כי בפסוק: „לפני ה' כי בא, כי בא לשפט הארץ" (מזמור צ"ו, י"ג) בא כפל „כי בא" בטעות וראוי למחוק אותו (על יסוד מזמור צ"ח, ט; דברי־הימים־א, ט"ז, ל"ג), אינה מכרעת בדבר זה, כי אין לדחוק את מליצת כתבי־הקדש לתוך דפוס אחד ומיחד. הכפל כאן מוסיף כח לתמונה הנהדרה. ובכלל, צורות הבטוי של שפת כתבי־הקדש הן הרבה יותר עשירות וחפשיות מכדי השגת החוקרים הנוצרים החדשים, הבאים בדקדוקי־עניות שלהם לצמצם את אפשרותן ולשעבדן לכללים, שהם לפעמים מדמים. — כמו שלפעמים אות או תבה נכפלת בכתיבה שלא לצרך, ככה יקרה גם בכתבי־הקדש, שהאות או התבה נשמטת בכתב כשהיא סמוכה לדומה לה. בתור דוגמאות מביא דליטש את הגרסאות „וחשש להבה ירפה" (ישעיה, ה, כ"ד) ומתקן: „ללהבה" (כלומר: החשש מתרפה על־ידי הלהבה); „ומקשות" (תהלים, קמ"א, ט) „וממוקשות"; „ומעלילכם" (כתיב; הקרי: „מעלליכם"—זכריה, א, ד) תחת „וממעלליכם", ועוד תקונים שאינם כל־כך מחיבים (למשל, במקום „מנוחה הרדיפוהו" — שופטים, ב, מ"ג — הוא מציע: „ממנוחה"; במקום: „התפתחי מוסרי צוארך" — ישעיה, נ"ב, ב — „ממוסרי צוארך", ועוד). אבל לא רק אחת האותיות הדומות נשמטת לפרקים, כי אם גם אות סתם, וככה צמחו הסרוסים: „שרשת" (שמות, כ"ח, כ"ב) במקום „שרשרות" (שם, ל"ט, ט"ו); „ובתקוממיך" (תהלים, קל"ט, כ"א) תחת „ובמתקוממיך"; „חשים" (במדבר, ל"ב, י"ז) תחת „חמשים" וכו'. וגם מלים שלמות נשמטו בטעות בכתיבה. השמטה כזו כבר נמצאה בפרשה א של בראשית (פ' כ"ו): „ובכל הארץ" במקום „ובכל חית הארץ" (כן הוא בתרגום השבעים). ודומה לזה „ותכל דוד המלך" (שמואל־ב, י"ג, כ"ט), שחסרה שם מלת „רוח" (או „נפש"). במקום „הכל נתן ארונה המלך למלך" (שמואל־ב, כ"ד, כ"ג) מציע דליטש „ארונה עבד המלך למלך" (אף כי לשיטתו היה די לו למחוק את התבה „המלך" הנכפלה). לפעמים באה השממה כזו בכונה, למשל: „בן [ ] שנה שאול במלכו" (שמואל־א, י"ג, א). לדעת המחבר—השאיר כאן הסופר (מאיזו סבה?) מקום לכתוב בו אחר־כך את מספר השנים; בכלל נראה, כי המצאה זו אין לה כל יסוד, ובאמת חסרה כאן מלה (שנשלמה בתרגומים). — לפעמים האותיות מחליפות מקומן בטעות. לגבי־זה אין להציג גבול בין החלוף המתנה בסגלות השפה (סכל—כסל; שלמה—שמלה; מלתעות—מתלעות; כשבה—כבשה וכו') ובין החלוף שבא בטעות־הכתב. התקון „והמעדת" במקום „והעמדת" (יחזקאל, כ"ט, ז) הוא טוב ונכון, וכן גם: „והרעל" במקום „והערל" (חבקוק, ב, ט"ז), אבל התקון של „חדל" (ישעיה, ל"ח י"א) ל„חלד" אינו מכרח כלל. בתוך שורות התקונים האלה שכח המחבר את התקון: „נגרזתי" (תהלים, ל"א, ל"ג) — „נגזרתי", שהוא בודאי לפי־רוחו, ועוד דברים אחדים נעלמו מעיניו.—מלבד חלופי־מקום האותיות נמצאו לפעמים גם חלופי־מקום התבות.

שכבר נתנו לאלפי אלפים בני־אדם—מנוחת נפש ושווי־משקל פנימי. שאלה יסודית אחת עמדה לפניו על הפרק: מה הוא סוד האש הגדולה אשר התלקחה מחדש כפעם־בפעם בנשמות האנשים הנפלאים, שאנו קוראים להם „נביאים“? הרוצה להבין את הדבר הזה צריך להכיר את מהות הנבואה. המחבר בקש למצא את חוט־השדרה בנבואה הישראלית, אותו החוט המקשר את כל הנביאים כשהם לעצמם ומחבר אותם עם הנצח, והנה הצטמצם בשבילו חוג עבודתו. לעיניו התרוממה תמונת ירמיהו, הגדול שבכל הנביאים, זה חותם־התכנית של הנבואה הקלסית בישראל. בחוג המצמצם הזה התעמקה השקפתו. כי באישיות הזאת נמצא פתרון שאלת הנבואה היסודית. שום נביא אחר (ואפילו כל הנביאים יחד) אינו נותן לנו מקום להסתכל עמק כל־כך אל נשמתו היוצרת. ולאשרנו מסר לנו הספר ברוך בן־נריה פרטים שונים מתולדות חייו ורבים מהם משמשים מסגרות לפעלות נבואיות ידועות. על־כן הרוצה להבין את הנבואה צריך לחקור את ירמיהו.

ובכן, לחנם קרא המחבר לספרו המצמצם בשם „הנבואה“, כי הרי הוא דן רק בירמיהו. אמנם הוא מתאמץ להוכיח אותנו, כי ירמיהו הוא חותם הנביאים וכאלו התלכדו בנשמתו הגדולה כל חוטי הנבואה, אבל הלא הדבר הזה אינו נאמן לגמרי. זוהי הטעות היסודית של המחבר. למרות גדלתו וקרבתו אלינו אין ירמיהו לנו סמל הנבואה כלה. יש צדדים מיחדים בנבואה, שלא באו אצלו כלל על שכרם. ובשעה שהמחבר מספר לנו על־דבר הנבואה ומכניס אליה את כל הדברים שמצא בספר־ירמיה, ולא יותר, הרי הוא מוציא מכלל הנבואה לא רק את הרעיונות הגדולים של יחזקאל, שהוא מבטל אותם תכלית הבטול, כי־אם גם את החזיונות הנערצים של ישעיהו בן־אמוץ — החלומות של אחרית הימים, ואין צריך לאמר — את הצדדים המיחדים אשר ביתר הנביאים. ועל־כל־פנים אין המחבר רשאי לקרא בכל־מקום לירמיהו בשם „הגדול בנביאים“ ולבנות אותו מחרבנם של אחרים, כי זהו מעשה־ילדות גמור. האדם הבוגר של זמננו יודע, כי אין יסוד להשואה בין שני בני־אדם, ועל אחת כמה וכמה שאין למד באמת־מדה אחת אישים גדולים בימי־קדם, אשר לכל־אחד מהם היתה השקפת־עולם אחרת, אם גם יש צד שוה בהם. את היחס הסֻביקטיבי שלו אל הנביא ירמיהו הפך המחבר לאמת אביֶקטיבית. ורשות בידינו לשאל אותו, במה היה ירמיהו גדול מחבריו? אם בכשרון הבטוי או בצורותיו השיריות? הרי די לנו לאמר, כי היה מליץ או משורר גדול מיתר הנביאים. אם בדרישותיו הנבואיות? הרי כמעט לא עמד המחבר על הצדדים המיחדים של יתר הנביאים ולא הראה לנו, במה כחו גדול עליהם. אם בהשפעתו ההיסטורית? הנה כל ספרי הנביאים שקולים בידינו ואי־אפשר להכריע, מי קדום בפעלתו ממי. ושמא בתור אדם ירמיהו עולה על שאר הנביאים? הנה הודה המחבר בעצמו, כי ידיעותינו על־דבר אישיותו של ירמיהו הן רחבות הרבה יותר, וכן גם ידיעותינו על־דבר מאורעות חייו, וכי מפני ששאר הנביאים לא רצו להכניסנו אל עולמם הפרטי ולא שפכו לפנינו את נגעי לבבם וגם לא נמצאו אוהבים נאמנים להם כברוך בן־נריה, להשאיר לדברי־ימי־חייהם זכר לדורות — יש להוציא מסקנה, כי ירמיהו גדול מכלם? החוקר הנוצרי ו ל ה ו י ז ן לא הרשה לעצמו להוציא משפט מחלט כזה. אף כי ירמיהו היה בודאי קרוב הרבה יותר להשקפתו הנוצרית, כתב עליו רק זאת, כי „מ צ ד ד י ם י ד ו ע י ם הוא הגדול בנביאים“.

אין אנו רוצים לבוא על המחבר בעקיפין על האמת שלו, אבל נדמה לנו, כי האמת הזאת לא ממקור ישראל באה לו. בהקדמת ספרו הוא מספר לנו, כי הרבה יותר מדברי מבקרי־המקרא השפיעו עליו מאמרו של אחד־העם „כהן ונביא“ וספרו של בּבר „על רוח היהדות“, אבל באמת נמצא כאן רק רשמים מעטים מדברי אחד־העם ובבר, ולעמת־זאת נמשך המחבר מאד אחרי ד ו ה ם, שגם לו הוא מפזר תשבחות גדולות בהקדמה. „עבודותיו (של דוהם) בקעו דרך, דוהם הוא החוקר היחידי אשר השיג באפן פנימי את אישיות ירמיהו ומפעלו“. הוא מודה בפיו, כי למד ממנו הרבה. מכל חוקרי־המקרא הנוצרים דוהם הוא היחיד אשר אינו מכסה על הערכתו הנוצרית ביחס לכתבי־הקדש. בפרושו על התהלים הוא מגלה לנו

ע' 10); „קוצת (!?) עמים", במקום „קצות עמים" (חבקוק, ב, י; ע' 54); „ושלו (במקום „ושלל") לא יחסר" (משלי, ל"א, י"א; ע' 14) אינם מצלחים כלל. עד־כמה גדולות ידיעותיו המקוריות בדקדוק העברי נראה מהנקוד הגרוע במקומות רבים בספר, שבודאי לא המגיה בלבד אשם בו; ככה בעמוד 2: „וזקנים לא חננו" (בחטף); בעמוד 3: „תך בתך מרמה במרמה"; בע' 9: „נשבי" והתקון (המיתר) „ינשבי", בשין שמאלית; בעמוד 12: „נבוכדנאצר", גם „נבוכדראצר", בצירה; בעמוד 38: „הולד" (!) (הולד); בעמוד 56: „בהשתחיותי" (י' קדם ו'); בעמוד 65 הוא מתקשה בנקוד „מגעת" (דברי־הימים־ב, ג, י"א) ומציג סמן הקריאה, ומתקן „מגעת" (! סמן־הקריאה שלנו). גם הנקוד „תצלנה (אזניו)" אינו מוצא חן בעיניו, והוא מתקן בכל־מקום „תצלינה", כי „הלא הנפעל צריך להיות (על־פי לוח הפעלים): תצלינה"; ידשנה" אינו מוצא חן בעיניו והוא מתקן „ידשנה" (ממש על־פי לוח הפעלים). בעמוד 73 כתב „היחברך" בחטף; בעמוד 113: „ויורני מדרכיו" ביוד; וכאלה רבים. מספקים אנו, אם יש למחבר רשות להטיף לקחו בדקדוק ובנקוד לסופרים הקדמונים (למשל: תקון „הוכיח", במקום „הוכח", ללא צרך, עמוד 65), ועל־כל־פנים הוא קצת מפריז על המדה, בהחזיקו לעצמו טובה יתרה על מפעלו זה. מכל־מקום, למרות המגרעות הנזכרות, עלינו להודות, כי יש חשיבות מסימה לעבודת דליטש זו, ואין לזלזל בערכה: חוקרי כתבי־הקדש הבאים לא יוכלו להסיח דעתם ממנה. אין כל ספק, כי התועלת היוצאה ממנה היא גדולה הרבה מאותה של „התרמית הגדולה", אשר הוציא המחבר לאור בשנה זו.

ש.

ספר חדש על־דבר „הנבואה"

Die Prophetie von Dr. Elias Auerbach. Berlin (Jüdischer Verlag), 1920.

הנה ספר חדש על־דבר הנבואה הישראלית, שנכתב לא על־ידי ממחה משבע לאותו דבר, איזה פרופיסור לתיאולוגיה של „הברית הישנה" באחת האוניברסיטות שבמערב, כי־אם על־ידי יהודי, שאינו רב ולא תיאולוג, ואפילו... ציוני. זהו בודאי חזיון שלא הרגלנו בו. מובן, כי אנו פותחים את הספר ברב ענין. אין אנו דורשים ממנו לגלות „עולמות חדשים", להמציא לנו סברות מדעיות על הנבואה, שלא ראתה אותן עין בריה, אבל מבקשים אנו למצא איזה יחס חדש אל הנבואה, יחס אישי של המשכיל היהודי החדש, יחס שיש בו ניצוץ של יצירה לאמית, איזה שחרור מהאמתיות המסכמות של התיאולוגים הנוצרים ומרעיונות יהדות־התעודה, שנמעכו מרב שמוש. אולי נמצא בו סמני תפישה חדשה, שיש בה עוד הרבה מהעקלקלות של הילדות, שאפשר לפרוך אותה מכל צדדיה, — אבל יש בה בכל־זאת איזה רמז לעתיד, רסיס אחד מטל של תחיה?

אנו עומדים על השער ומביטים בתמהון על האותיות הלטיניות ה„מאירות עינים": Die Prophetie (בשתי שורות!) וחושבים, כי בודאי סודי־סודות אמנותיים צפונים בגדל האותיות הללו. עוד יותר מתמלאים אנו חרדת קדש למראה התמונה המסגננת המוזרה שמתחת לשם הספר, כתבנית החצי העליון מגופו של בן־אדם משנה בעל מצח קטן (כך נאה לו) ומקמט, תלתלים משזרים ועבים כעבות העגלה (שיש בהם, כנראה, זכר לפאות), עינים מבהלות (שימצאו בהן יודעי־ח"ן, כי הן נהגות מזיו השכינה) וכפים שטוחות מול הפנים עם אגודלים כפופים למחצה (פליאה זו „נשגבה לא אוכל לה"), ואנו שואלים את עצמנו: תמונה זו מה היא באה ללמדנו? ונזכרים, שראינו דמיון־מה אליה בציורים הבלתי־מצלחים של ישוע הנוצרי, שנעשו בתחלת ימי־הבינים. נראה, כי לא מצא ה„אמן" (אשר מרב צניעותו לא גלה את שמו מעבר לשער הספר ועבר בזה על מנהג חדש, שכבר נעשה להלכה רוחת) סמל יותר נאה לנבואה הישראלית.

אחר־כך אנו מגיעים אל המבוא ולומדים ממנו, כי הורתו ולדתו של הספר היו בעצם ימי המלחמה הקשה על נהר סום, בקיץ של שנת 1916, תחת הרעם הבלתי־פוסק של התותחים. באותם הימים הנוראים לקח המחבר בידו את כתבי־הקדש, והם נתנו לו — מה

ראיה". מובן, כי התוצאות הקצוניות של השקפה זו צריכות להביא בהחלט לידי הוצאת ישעיהו ויחזקאל, שהיו מעריצים מאד את בית־המקדש, מכלל הנביאים. ביחזקאל גם עשה המחבר את „משפטו", ואת ישעיהו הוא חושב למתנגד לעבודת־האלהים החיצונה, שהיא קו משתף לכל הנביאים, ועובר בשתיקה על כל דבריו בשבח בית־המקדש.— בפרק הרביעי דן המחבר על הנבואה ל ע ת י ד. אם הנביא הוא מגלה עתידות, ואם ערך נבואתו תלוי בהתקימות חזיונות־העתיד שלו? המחבר מנתח את כל נבואות ירמיהו ומוציא מהן את הדברים שנבא לעתיד, ובא לידי מסקנה, כי הרב הגדול של הנבואות האלה ל א ה ת ק י ם. יוצא מזה: אין בכח הנביא לדעת את העתיד יותר מסתם אדם. הנביא בונה את העתיד רק על יסוד דרישתו המוסרית, הוא מבקש בו שכר ועֹנש על המעשים הטובים והרעים בהוה. בטחון־העתיד של הנביא הוא רק בטחון מ ו ס ר י, כי כך צריך להיות, ואם הנבואה שלו אינה מתקימת — זה רק מראה, כי לא־תמיד מגלה האלהים את שכינת הצדק לעיני כל הבריות. אלהי הנביא אינו אל קנא ונוקם, אינו נצח־ישראל אשר „לא אדם הוא להנחם", כי אם רחום וחנון ונחם על הרעה. מפני־זה מציע ירמיהו לעתים קרובות לבחור באחת משתי דרכים, דרך־הטוב המביאה לשכר האלהים ודרך־הרע המביאה לידי פרענות. הנבואה לעתיד היא אפוא מתנה במעשי האדם, שמשפט הבחירה החפשית הֻחלטה לו. הרעיונות האלה הם יסודות היהדות. הפרק הזה הוא בודאי אחד המשבחים שבכפר, אף כי, כמובן, עוד דברים שונים כאן צריכים חזוק. — הפרק החמישי מֻקדש לרעיון האלהים ולרעיון המוסר של הנביאים. המחבר מבאר בהרחבה את הדברים שכבר נגע בהם קֹדם, כי עבודת־האלהים של הנביאים היא אך ורק המעשים הטובים שבין אדם לחברו, המוסר החברתי. העובדה הזאת היא אמת יסודית, וזאת היא כל־היהדות! רק בזמן מאחר קמה תנועה מיסטית בקרב היהודים, אבל כל הזרמים המיסטיים הם ז ר י ם ל י ה ד ו ת, אף כי כשהם לעצמם יש בהם איזה יסוד נכון. בפרק הזה מסכים אפוא המחבר לדעות יהדות־התעודה האשכנזית, ומוצאים אנו בו רעיונות, שמימות מנדלסון נחשבו לנכסי צאן־ברזל של יהדות זו. גם הפרק הארך הזה, שבו המחבר משתדל לקבוע מסמרים בדבריו, נקרא בענין רב, וצריכים אנו להודות, כי ברר בו את השקפתו באֹפן יפה מאד. — רפה ממנו הוא הפרק הששי: „האלהים והעם, ושאלת־היחיד". המעשה, שירמיהו נביא המוסר המֻחלט אהב את ישראל ואת ארץ־ישראל אהבה עזה, עמד למכשול על דרך המחבר. אמנם בכמה מקומות בספרו הוא מגלה את דעתו, כי הוא רואה את ירמיהו כראות אדם, כראות אישיות גדולה חיה ומתפעלת. אבל הצדדים האנושיים שבאישיות זו כאלו פוגמים במקצת בתמונה הזאת. אישיות, — יהי כן, — אבל בתנאי שתהיה תלושה מן המקום ומתנאי הזמן והמסבה. מה לירמיהו ולמאמר מעין „קֹדש ישראל לה' ראשית תבואתה כל אוכליו יאשמו" והדומים לו, — כלומר, במה יזכה המחבר את ארחו לפני מוריו התיאולוגים הנוצרים. הוא בא במבוכה גדולה. אין ירמיהו רשאי לאהוב את עמו וארצו כסתם בשר־ודם, הלא אהבה זו יכולה לקלקל את שורת הנבואה, הפרטיקולריות הלאמית עומדת לשטן למוסר האנושי האוניברסלי. רק בקשי גדול עולה בידי המחבר ללמד זכות על רעיון העם הנבחר בנבואת ירמיהו, בבקשו עזרה מאת ה י נ ר י ך מ ר ג ו ל י ס (עמוד 91) ובנצלו את כל העדי של „יהדות־התעודה". לא את עמו אהב ירמיהו הנביא, כי אם את ישראל, שהוא כלי־קבול לגלוי שכינת־האלהים, את ישראל העתיד להיות לאור־גוים. בתרופות אלה בקש להציל את ירמיהו ואלהיו sub specie aeternitatis.

בכוף הספר מסר לנו המחבר את דברי־ימי ירמיהו. בהם שלם לנביא־המשורר הקדמון מדה כנגד מדה: נשא עליו קולו בשיר ובנבואה. הרבה פרטים מחיי הנביא, אשר לא זכתה אֹזן אדם לשמעם מעולם, עלו כאן מתהום־הנשיה. הנה שלשלת־היוחסין הארֻכה של ירמיהו (ההשערה, שיצא ירמיהו מזרע אביתר הכהן אשר הֻגלה לענתות, נעשתה כאן לדבר ודאי), והנה אביו חלקיהו כהן־הבמה בענתות. ואנו למדים מכאן, כי נולד ירמיהו באותה שנה שבה נולד יאשיהו. הנער היה יפה ובעל־קומה (כדמות־דיוקנו בשער הספר), אוהב להתבודד וכו'... אחרי־

בכל פרק ופרק, איזה ערך יש לו לגבי הכנסיה הנוצרית. בפרושו של דוהם לירמיה יש בלי־ספק רשמי יצירה גאונית, אבל גם כאן איננו מזניח את השקפתו הנוצרית. ירמיהו הוא בעיניו הנביא היותר קרוב בדעותיו לישוע. דוהם שונא מאד את יחזקאל, והוא רואה בו מפלצת—סמל היהדות. ממנו למד וכן עשה גם מחברנו בתם לבו, ולא הרגיש לגמרי, כי הולך הוא בעינים סמויות אחרי עבודה־זרה, בבחינת תינוק שנשבה לבין העכו"ם. מתורת דוהם יצאו העקיצות אשר פזר המחבר בספרו ליחזקאל — ולא נתקררה דעתו עד שהודיע, כי „ש ל א ב צ ד ק נמנה יחזקאל על שלשת הנביאים הגדולים", ולא הרגיש כלל, כמה מן הגחוך נמצא בדבר זה. כי בקרב הנביאים, כפי שהחזקו אצלנו, אין גדולים וקטנים במעלה, כי־אם במדה, בכמות, ושלשת הנביאים „הגדולים" עולים על „הקטנים" בעקר במספר פרקיהם. אלו למד המחבר מספרי ק ו ר נ י ל, כי אז התיחס אל יחזקאל באפן אחר.

ובכן, באמת הספר הזה איננו בעקרו אלא מדרש „הנבואה" על־פי ספר־ירמיה ועל דעת ד ו ה ם. זהו בלי שום ספק מ ד ר ש י פ ה במקומות רבים. יש פרקים הנקראים בענין רב. הפרק הראשון (על נבואת האמת ונבואת השקר) משתדל לתת לנו קריטריון של נבואת האמת. לדעת המחבר, נביא־האמת הוא רק נביא־פרענות, בעוד אשר „נביא־השקר", כלומר, הנביא העממי, אשר איננו „עמוד ברזל וחומת נחשת", אינו יכול „לצעק כל היום חמס ושד" באזני העם, ולפעמים תוקף אותו מרך־לב עד כדי להחניף לרבים בנבואתו. מפני־זה נביא־האמת הוא מוסרי יותר, יותר נאמן לעצמו מנביא־השקר, איננו מסכים לשום פשרה ואינו ירא שום סכנה. זאת היא באמת השקפת ירמיהו וגם השקפת יחזקאל. אבל האם זוהי גם אמת אביקטיבית להערכת הנבואה לדורות? אין הזמנים שוים. אם נדרש את המסקנה הזאת באפן קצוני, יצא לנו, כי ישעיהו בן־אמוץ היה נביא־שקר. הוא נבא בשעת עלות סנחריב על ירושלים ממש את הפך הדברים שנבא ירמיהו בשעת עלות נבוכדנאצר. ובימי ישעיהו נמצאו נביאי־פרענות, כמו שהיה ירמיהו בזמן מאחר, ואלו במקרה נתקימה נבואתם, בודאי נשארו לנו דבריהם (מי יודע, כמה נבואות של מיכה המורשתי אבדו, ואולי היו גם נביאים אחרים מתנבאים עמו בסגנון אחד), ודברי ישעיהו נשכחו, לרבות הנבואות הנשגבות לאחרית הימים (עד־כמה שלא השקעו אלה בדברי נביאים אחרים). להפך, אלו לא חרב הבית בימי ירמיהו—מי יודע, אולי היו נבואותיו נשכחות מן הלב, ונשארו לנו במקומן דברי חנניה בן־עזור וסיעתו. לחנם העלים המחבר את עיניו מעובדה זו בפרק הנזכר. הפרק השני הוא מחקר על „גלוי־השכינה וצורת הנבואה". זוהי שאלה חשובה מאד. המחבר מגלה דעתו, כי בשעת עלות הסקיתים הרגיש ירמיהו תסיסה נפשית גדולה, ורגשות בלתי־ברורים התפרצו מנשמתו החוצה ונדמו לו כאלו הם זרים לו למפרע, ותלה אותם בגלוי־שכינה. יפה מבאר לנו המחבר את התפעלות הנביא למראה דברים קטנים, אשר ההמון הגדול עובר עליהם מבלי להשגיח בהם, אולם עין החוזה נתקלת בהם ומבקשת בם סמל או משל לשאלות הממלאות את הנשמה. „אין נביא בלי דמיון־יצירה וכח בטוי פיוטי", ירמיהו הוא הפיטן היותר גדול שבנביאים (זאת היא דעת דוהם!); כמובן, בשירה לירית אנו דנים. אל השירה האפית של ישעיהו ויחזקאל אין למחבר כל יחס! לעמת־זאת אין החלום ענין לנבואה כלל (ומה שכתוב: „שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו" — איננו חשוב בעיני המחבר כלום), כי הנבואה היא הכרה ברורה ואמונה עזה, שאין בה אפילו קורטוב של ערפליות סודית ומיסטיקה. רק נבואה אחת נגלתה לירמיהו בחלום (פרק ל"א), בדרך יוצא מן הכלל. — בפרק השלישי עובר המחבר אל עבודת־האלהים והדת המעשית, ומוצא כי יחס ירמיהו אליה היה ש ל י ל י ב ה ח ל ט. לאחר מעשה התנגד גם לתקנות יאשיהו וחשב את בית־המקדש למערת־פריצים, ואת כל עבודת־אלהים החיצונה לדבר מיתר ומסכן. וראיה חדשה לדבר הוא מוצא בזה, שבפרק ל"ט בירמיה, שנכתב— לדעתו — על־ידי ברוך בן־נריה ברוחו של הנביא—אין שום זכר לחרבן בית־המקדש, — וזה מלמדנו, כי חרבן המקדש לא עשה כל רשם על ירמיהו, באמת „לא שמענו — אינה

אחרי תורת־הסוד, אשר לקחה אזנם שמץ ממנה. אנו, בני המזרח, מציצים בהם ותמהים, ויש אשר נשאל עצמנו, אם צפונה לנו ברכה מהצעירים האלה, אשר סחו עיניהם מראות את בנין־היהודות ההיסטורי בכל הקפו והם תועים דוקא במדור האפל שבו, בערפלי הסוד. אבל אין לגשת אליהם בקנה־המדה של התועלת הרצויה לנו ולבטל כלאחר־יד את החזיון המֻכרת הזה, ומכל־שכן כי אסור לנו ללעוג לאמונת התמימים האלה, אפילו בשעה שאנו בטוחים, כי אינה אלא אונאה־עצמית. הנטיה המיסטית אולי נמסרה להם מן החוץ, מסוגים ידועים של הספרות האירופית החדשה, אבל הרי הביאה לידי תסיסה מיֻחדה, תסיסת הלאֻמיות היהודית החדשה, הרגשת האחריות הלאֻמית והשמחה שבה. והנטיה המיסטית הזאת מתחזקת עוד בגלַל השיבה אל היהודות. „בשוב ה׳ את שיבת ציון היינו כחולמים" — בעלי התשובה תוהים בנפשם על הפלא הגדול של תשובתם, ומבקשים לראות יסודו בכחות הסמירים של היהדות. אם גם אנו נוטים לראות בתנועה המיסטית הזאת סמני ילדות המשרכת את דרכיה, אין עלינו לשכוח, כי דרך צנור ה„קבלה" הזאת או יחד עמו נמשך שפע של אמונה לאֻמית ומרץ לאֻמי אל נשמת הצעיר היהודי באשכנז. אפשר להטיל ספק בהתמדת ההתנדבות הלאֻמית, אשר אחזה את הנשמה הזאת, ואפילו לאמר, כי התנדבות זו היא לפי טבע הענין ארעית ותלויה בזמן ובתנאי המסבה. אבל גלוי הדבר, כי התנועה הזאת עלולה להביא לידי קִדוש ערכים חיוביים חדשים, כי נִערה את הנשמה והעירה בתוכה כחות נרדמים. — ויש לקוות, כי המחשבה הלאֻמית במערב גם תמצא לה איזו „אֵם ארחות", מעין פתרון הולם לחלומות התוססים, ובזה אולי תחדש את רוח היהדות המערבית בעתיד.

איך שיהיה, לפי־שעה המשכיל היהודי הלאֻמי במערב שקוע בחלל עולם־הסוד, ומפני־זה הוא כרוך אחרי רבו מַ ר ט י ן בּ ו ב ר, זה החושב־ההוזה של היהדות החדשה, הקרוב לנו וזר לנו כאחת, כל־כך מושך אותנו וכל־כך דוחה, הוא הראש והראשון, אשר „הרגיש את הדפק החי של יהדות רוחנית אשר מתחת לאדמה", כמו שהעיד עליו אחד ממעריציו, המרביץ עכשו את תורת־הסוד. אחרי בֻּבר החרו־החזיקו תלמידיו, אשר עזרו להפיץ את דעותיו ברבים, בהסבירם אותן לפי־דרכם ובצורה נאותה לאפן קליטתם, — ביחוד „בית־המדרש" החדש בק"ק פראג הישנה, שכל חללו מלא, כידוע, חסידות וקבלה וסתם מיסטיות — מעין צפת שבגלות בנוסח מערבי של המאה העשרים, עם כל קלות־המחשבה, סלסול־הבטוי ומהירות־הכתיבה של נוסח זה. מובן, כי המקֻבלים החדשים האלה, אשר ספגו אל קרבם — מכלי שני ושלישי — את המיסטיות של כל העולם, היו טרודים מאד במשנתם הרבה, ולא יכלו לקבוע עתים למחקר המקורות הראשונים של תורת־הסוד הלאֻמית, הספרים העברים והארמיים, ומה־גם כי לגבי ספרות זו היו ברֻבם הגדול בבחינת „לא כהלין כתבא למִקרֵא". מפני־זה צמצמו את שכינת תורת־הסוד היהודית בדברים שכתב רבם בספרים על ה„מעשיות דרבי נחמן", על „אגדות הבעש"ט" וכו׳, ואלה הספיקו להם כדי „לחוש" את הסודיות של היהדות בכל־הקפה ולדבר עליה רמות ונשגבות. וככה קמו לנו בארץ ביהם ובאשכנז סופרים מקֻבלים מכלי שני ומכלי שלישי, שהרבו להתפלסף על היהדות בכלל ועל המיסטיות בפרט ולמסור לצבור את השקפותיהם — המיסטיות בהכרח — על היהדות בעבר ובעתיד, והכל במליצות נפלאות, כראוי ליודעי־ח"ן. וכל־כך היתה לפרקים כתיבתם מעֻלפת „רזין דרזין", עד אשר רק בני־עליה מועטים יכלו להכנס לפרדס חכמתם ולחוש את כל עזוז המחשבות שלהם, וספק הוא, אם בכלל־אלה נמצאים תמיד גם המחברים עצמם.

עם הצמאון לתורת־הסוד בקרב היהודים החדשים במערב בכלל, ובאשכנז בפרט, התנדבו מקֻבלים חדשים אחדים, מקדם ומים, לקַיֵם מצוה גדולה ולהשקות את הצמאים מהמקורות הראשיים, לאמר: לתרגם בשבילם דברים מספרי־הקבלה הראשונים, כפי הבנתם הרבה בהם. האחד המיֻחד בין המקֻבלים האלה הוא בבחינת צדיק נסתר, מקֻבל גדול, אשר בעון הדור נתפרסם רק בארצות המערב, י א נ ק ע ו ו ז י י ד מ א ן שמו. השם הקדוש הזה מעיד יותר ממאה עדים, כי הורתו ולדתו של מקֻבל זה היו בקְדֻשה באחת מארצות המזרח, וחזקה, כי קבל יניקה מ„המקור" עצמו. הוא מסר לדפוס

כן הוא נעשה לנביא... וכעבור חמש שנים בא כהן אחד מירושלים והרס במצות המלך יאשיהו את הבמה אשר בענתות, לְקַיֵם את דברי ספר־הברית, וחלקיהו וירמיהו נעשים מחסרי־לחם ונודדים לירושלים. בירושלים הולך חלקיהו הזקן בדרך־כל־הארץ, וירמיהו שב אחרי־כן לענתות וכו'. רק דבר אחד חסר בביאוגרפיה הזאת, כדי להעלות אותה למדרגת רומן משכלל, — האהבה אל האשה! קדֻשת הנביא עָצרה את המחבר מהשתמש בפסוק הידוע „עזבתי את ביתי נטשתי את נחלתי נתתי את ידִדות נפשי בכף אויביה", כדי לדרשו כמין חֹמר ולהוציא ממנו פרטים חדשים על־דבר חיי ירמיהו.

בזה אנו נפרדים מהספר הזה. זהו מחקר, שלא נכתב באֹפן שטחי כלל וכלל, ויש בו אהבה והערצה גדולה אל הנביא. ראויה לשבח היא הסקירה הכללית היפה, וגם הטפול בפרטים הוא נאה וטוב. הספר יתפש בודאי מקום בין יתר הספרים, שנכתבו על ירמיהו בידי תיאולוגים נוצרים ובידי יהודים „ליברלים". אבל שֵם „הנבואה" אינו הולם אותו, ודמדומי השקפה חדשה לא מצאנו בו. כֻּלו אינו אלא קומפילַציה של דברי התיאולוגים הנוצרים והאידיאולוגים של התעודה, עם חדושים נאים לשיטתם של אלה — אבל מה שחסר לו מכל וכל, זה הוא הלב היהודי, הכח לעמוד מול גלוי האמתיות־המֻסכמות הנובעים ובאים מעולם זר. המחבר הוא יהודי של הגלות החמרית והרוחנית ושעבודה ואין בו אף קורטוב מיהודי בן־חורין!

נ. ב. ש.

ספרות־הקבלה החדשה באשכנז

המחוקק הגדול האחרון של היהדות הישנה, רבי יוסף קארו, שלא עצר כח להשאר מרחוק לתנועת־הסוד השלטת בימיו בעיר מושבו צפת ושלם לה מס בספרו „מגיד מישרים", גזר משפטו ב„שלחן ערוך" שלו, כי לא יבוא אדם להתעסק בחכמת־ה„נסתר" קדם אשר ימלא את כרסו בתורת־ה„נגלה", בש"ס ובפוסקים. מי לנו שופט מֻבהק כמותו בנגלה ובנסתר יחד? אבל הזמנים משתנים! הנה באו ימים — אשר לא צפה להם כל נביא וחוזה—ומשכילי היהודים התחילו להעמיד את כל עִקר היהדות על היסודות של תורת־הסוד. כן הוא בארץ אשכנז של זמננו, ואין הדבר מֻקשה כלל! הגרים החדשים שלנו, אשר כמעט פתאם נגלה לעיניהם המאור שביהדות, „התינוקות שנשבו" האלה אשר שבו לחסות תחת צל כנפי שכינת־ישראל, לא יכלו לעשות אחרת. עָמֹק עָמֹק הוא ים־התלמוד, ולמי יש עכשו הכח והרצון לצלול במימיו האדירים? גם רָחוק הוא מרוחם ומהשגתם של המשכילים החדשים — ואין הוא מגרה את היצר להתקרב אליו. ומפני־זה אין היהודים הלאֻמיים המערביים מן הטופס החדש נזקקים ל„שלש־עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן" ומשאירים את ה„הויות דאביי ורבא" כרוכות וּמֻנחות בקרן זוית, עד בוא עת גאֻלתן בשביל יחידי־סגֻלה באוניברסיטה שבארץ־ישראל לעתיד לבוא. השיבה של הצעירים היהודים אֶל היהדות הרי היא מֻגבלה בתחומים ידועים, והצד הדתי של היהדות, זה שהיה לעִקר בהתפתחותה ההיסטורית, זר להם למפרע. ועל־כן לא יפלא, שאין להם ענין לדיני אִסור והתר והלכות אשות וכדומה. ובכל־זאת הם מבקשים להם איזה תֹכן חיובי ביהדות, כדי להצדיק על־ידו את שאיפותיהם הבלתי־ברורות, כדי לשים אותו יסוד למגדל הפורח עדַין באויר בפניהם, וכדי לרוות בו את צמאונם ל„רוח המקורית", לשכינה שנסתלקה מהם בעֲוֹנות הדורות הקודמים. ומכיון שאינם יכולים להכיר את הפורפירה ההיסטורית של היהדות, זו שכבר בלתה מזֹקן, הם רואים את הקרעים שלה, ומהם הם בוררים את החלקים המבריקים לעיניהם בשפעת־צבעים, כדי לחבר אותם על־ידי טלאים חדשים שבחדשים לאיזו טלית מְצֻיצת — מעין טלית־קטן של המאה העשרים, אשר יש בה כדי להוציאם ידי חובתם הרוחנית. הם מתחילים בדברי אגדה „המושכים את הלב כמים" ומבקשים לקשר מהם כתרים ליהדות, אבל יחד עם־זה מרגישים הם, כי אין אלה מספיקים לשם שלמות הנשמה היהודית, כפי שהם מבינים אותה וּמכרחים להבינה על־פי עצם הויתם. הם שָׂמים את פניהם אל סתרי התורה, אל „שלשים ושתים נתיבות־חכמה", בתקוה לראות שם נפלאות, ונמשכים

כמו שעשה הוא, המקבל המזרחי, אשר למד מן המסרת (ובודאי נמשכה שלשלת־הקבלה שלו דור אחר דור עד רבי שמעון בן־יוחאי), ובזה ההבדל הגדול בינו לבין מבקרו: בעוד אשר המבקר חדל־המסרת כרוך מאד אחרי המלונים, הוא, המקבל, חי במסרת ה„זהר", וממחיצה זו בא לו חוש־הלשון המפתח שלו, ואם תרגם כך וכך — בודאי היה צרך בדבר, וכדאי הוא לסמוך עליו! בכלל ההתנצלות שלו היא קלושה מאד, ויש בה הרבה מהשתיקה הדומה להודאה. אפשר לקוות, כי „המנה היפה" אשר קבל ממבקרו בדפוס תלמד אותו ואת שאר המקבלים חבריו להזהר יותר בדבריהם ולבלתי מסר לדפוס כלי שאינו מתקן — ועל־הכל עליהם להמנע מן „הזיוף הסודי" של מאמרים פשוטים, שאין בתכנם קורטוב של סודות, כדי לאחז את עיני הקוראים התמימים.

רשם אחר לגמרי עושה על הקורא המחברת „הזהר ותורתו" של ד"ר ארנסט מילר 1), שהיא מעין מבוא אל עולם המחשבה של תורת־הסוד. בהקדמתו הקצרה מברר לנו המחבר, כי ספרו זה הוא פרי קריאה ממשכה בספר ה„זהר", ואין הוא מכון במבוא זה למסור לקוראים השקפה שלמה ומקפת על הנושא, שכמעט אין לו סוף, כי דבר זה הוא נעלה מכחותיו; מכל־מקום נטל רשות לעצמו לכתוב את המחברת, אשר לפחות יהיה בה כדי להעיר את שימת־לב הקוראים על הרעיונות החשובים של הקבלה היהודית. הד"ר מילר נמנה על מעריציו של מרטין בבר ועל הנוטים אחרי המסתורין, ומפני־זה נגש אל קריאת ספר ה„זהר" בחרדת־קדש, וגם יצא בשלום מפרדס־הקבלה בתור חובב ומעריץ גדול של השקפת־הסוד היהודית. הוא מוצא בספר ה„זהר" תורת־פלאות בעלת היקף גדול, צביון עיוני מחלט וגם כח פנימי כביר, שהשפעתה ההיסטורית היתה אדירה מאד. אבל חובו.. של המחבר לספר ה„זהר" אינה מביאה אותו לידי חסידות משנה; אין הוא מספר לנו דברים על־דבר ה„זהר" בהתלהבות פיוטית כביכול, שאינה מן „עלמא הדין", העלולה לעורר בקרב הקורא שחוק או געל־נפש בהתאמה להכנתו הטבעית. הד"ר מילר משמיע דבריו בנחת ומצניע לכת עם אהבתו למכתורין העברי. בראשית המחברת הוא נותן לנו סקירה כללית על ספר ה„זהר" וצמיחתו, על תכנו וחלוקתו, וגם על ספרות־הקבלה הקודמת והמאחרת לו בזמן. בסקירה זו נמצאו שגיאות אחדות, המעידות, כי ידיעותיו ההיסטוריות של המחבר אינן מדיקות כל־צרכן. ככה הוא כותב, כי ספר ה„זהר" הזכר לראשונה בספרי רבי טודרוס אבולאפיה, שהיה עוד בן־זמנו של רבי משה די ליאון (באמת היה זקן הרבה מדי ליאון, ובימיו לא נתפרסם עוד ה„זהר" וממילא לא יכול להזכירו בחבוריו), וכי רבי אברהם זכותא מחבר ספר־היוחסין חי בראשית המאה החמש־עשרה בקונסטנטינופול, וכתב את הדברים על־דבר זיוף ספר ה„זהר" מכלי שני, כפי שמצא אצל איזה אדם רבי יצחק דמן עכו (שהיה באמת אחד מגדולי המקבלים!), או כי רבי משה בן־נחמן היה החכם הגדול שבדור ההוא (ובאמת הוא שיך לדור הקודם). וכן גם הוא מגלה לנו במקום אחר, כי רבי פינחס בן־יאיר היה חותנו של רבי שמעון בן־יוחאי (ולא חתנו!). יש גם משפטים היסטוריים נמהרים, למשל, — דברי המחבר, כי רבי שלמה בן־גבירול ורבי אברהם אבן־עזרא היו „בעלי השקפה קבלית באפן בלתי־אמצעי", אינם נכונים כלל. המחבר שכח, כי לא כל מיסטיות היא קבלה בתכנה ובמובנה, ואפילו אם כתב הראב"ע סודות שונים ואפילו פרוש לספר יצירה, והוא ורבי שלמה בן־גבירול השפיעו בהקף ידוע על הקבלה המאחרת בחלקה העיוני, הנה דוקא רב הקוים האפיניים של הקבלה היו זרים להם לגמרי, ומפני־זה אין שום יסוד לעטר את שני גדולי־ספרד אלה בכתר אבות־הקבלה. וכמו־כן גם סברת המחבר, כי חכמי־הקבלה המפרסמים הראשונים בצרפת הדרומית היו הראב"ד (בעל ה„השגות") ובנו רבי יצחק סגי־נהור, צדקה רק למחצה. באמת שמענו על הבן, שעסק בסודות האלהות וכתב

1) Ernst Müller. Der Sohar und seine Lehre. Wien — Berlin (R. Löwit-Verlag), 1920.

מחברת קטנה ככף־איש ושמה: „מן ספר הזהר הקדוש לרבי שמעון בן־יוחאי" 1). המחברת יצאה לאור באותיות מאירות־עינים והמוציאים לא חסו על הניר, היקר כל־כך בזמננו, כדי להדפיסה בהדור חיצוני ולהשאיר „עמודים חלקים" — עד שהלבן שבח מרבה כמעט על השחור, הכל כמנהג הזמן החדש, ובזה עלה בידם להעמיד את המחברת על הקפה הגדול כדי ארבעה גליונות־דפוס. שמונה קטעים קצרים למדי מסר כאן המקבל בתרגום אשכנזי לקורא הצמא לדבר ה׳, ובענוה יתרה גלה את דעתו, כי רק „נגה חור מקרני הכפר הנפלא" יתן לנו עם מחברתו. לפי־דבריו, הרגיש המתרגם את הצרך למסור לא את תכן ה„זהר" בלבד, כי אם גם את רוחו ולהראות, כיד האשכנזות הטובה עליו, את כל „ריחה וצבעה המיחד" של העברית־הארמית אשר בספר הקדוש. מתוך הרגשה זו ראה חובה לעצמו להשאיר את המקומות הסתומים במקור — סתומים וחתומים גם בתרגום, ר"ל, להשתמש בלשון אשכנזית, אשר לא יזכה שום ילוד־אשה להגיע עד תכונתה. מובן, כי ההרגשה הזאת פתחה אפקים רחבים מאד למתרגם. כמה מקומות סתומים וחתומים בספר קדוש ומלא־סודות, וכמה מקומות פשוטים יכולים להדרש בתור סתומים, כשאין ההבנה תופשת בהם. והרשות בידי המתרגם לבוא לידי מסקנה, כי ה„זהר" הוא ספר חתום כלו מאלף עד תיו, ועל־כן ראוי למסור אותו בלעז עמק, שאין צרך להבינו. ובאמת יצא המקבל החדש „ידי חובתו" יותר מכפי־המדה ונטל רשות לעצמו „לסתום" בתרגום האשכנזי הרבה פסוקים פתוחים, ובזה נתן פתחון־פה למקטרגים לחשד בו, כי אינו מבני־היכלא בגן־העדן של המקבלים, או בלשון נקיה — אינו מבין את לשון ה„זהר" וגם לא את תכנו, ומלבד זאת אינו ידען גדול בכתיבה אשכנזית. תוצאה ישרה מזה: למה היה עליו לקחת שמונה פרשיות קטנות מספר ה„זהר", שרק אחת מהן היא

באמת בעלת תכן סודי, למתוח אותן באשכנזית גרועה עד כדי מחברת שלמה, ולתת אותה לדפוס, כדי להראות לכל באי־עולם, כי אינו מבין גדול ב„ספר הזהר הקדוש לרבי שמעון בן־יוחאי"? ועוד שאלה שנית מתעוררת: מי היה המֻמחה הגדול של הוצאת־הספרים „Welt-Verlag", אשר המליץ על המחברת הצנומה הזאת להביא אותה לדפוס בהדור חיצוני, ולהפריש ממנה תרומת־הקדש, כמנהג הזמן החדש, מאה אכסמפלרים נדפסים על ניר משבח ומכרכים בקלף, כדי לזכות בהם את „המהדרים מן המהדרים" במחיר ששים מרק אשכנזיים כל־אחד, מלבד תוספת היקר, כמנהג המדינה? ואף אמנם נמצא שטן־מקטרג, אשר בטא את החשד הזה והציג את הקשיות העצומות, ושמו גרהרס שולם („Der Jude", V. S. 363—369). המבקר הזה הוא, כפי שנראה משמו, דוקא יהודי אשכנזי, אשר קרא ושנה בספרות הקבלה המקורית, עד כדי למצא את מומי המתרגם שלנו על־נקלה, ובבקרת ארכה וחריפה מאד יצא לקנא לשם־שמים. המבקר המערבי הזה מתח את מדת דינו הקשה על המקבל המזרחי, והראה, כי אין לו שום השגה בשפה הארמית וגם לא הבנה כל־שהיא במבטאים התדירים של לשון ה„זהר", וגם גלה את חלשתו במסקנותיו ה„מדעיות" כביכול, שאינן אלא דברי נבואה, ומלבד זאת תבע ממנו את גזל משפט העבה האשכנזית, אשר יצאה מתרגומו בשן ועין. את דבריו חזק המבקר בראיות רבות, נכונות ומספיקות, ואפילו אם נוציא מכלל דבריו את הפרטים אשר בהם דקדק עם המתרגם כחוט־השערה ובא עמו במשפט על פכים קטנים, בחמה עזה ובשאיפה להתכבד בקלונו, וגם את המבטאים היוצאים מגדר הנמוס הספרותי, לרבות תארי בור ועם־הארץ, אשר זרק בפרוש ו„בין השיטין" כלפי המקבל שלנו — הנה נשארה עוד קטגוריה גדולה, שיש בה הרבה דברים של טעם, אשר התגלגלה כרעם על ראשו של המקבל שלנו, עד כי הכרח „להשיב חורפו דבר"; אבל רק במקצת הטענות, בפרטים ולא בכללים, נסה לפרוך את דברי האשמה. בעקר קבל על המבקר, שהוא יהודי „בלי מסרת", ר"ל, קבל את תורת־הסוד שלו מן האותיות המתות של הספרים ולא מפי החכמים החיים,

---

1) Aus dem heiligen Buche Sohar. Eine Auswahl zusammengestellt und übertragen von Iankew Seldmann. Berlin (Welt-Verlag), 1920.

ערכי החיים האלה לעתיד. סוף דברו הוא, כי ההתחדשות השלמה של היהדות זקוקה לספרות־הסוד שלנו, ולא תכּון מבלעדיה. בדבריו אלה הוא סומך עצמו על מרטין בּבּר. — המחברת נכתבה בכשרון־סופרים, ר"ל בצמצום נאה בבטוי, והיא מועט המחזיק את המרֻבּה. אף כי המחבר הוא בבחינת אורח, שרק תמול נכנס אל פרדס־הקבלה, הצליח לבקוע לו איזה דרך בין השבילים המתעים והנפתלים, בעזרת הספרים שנכתבו על־ידי הקודמים במקצוע זה, והשכלתו הפילוסופית השיטתית עמדה לו לסדר את השאלות החשובות באפן נאה ולעמוד על יסודה וסודה של כל אחת ואחת. שני הפרקים הראשונים מְשכללים יותר משני הפרקים האחרונים, שהם נראים חטופים וקטועים במקצת. מכירים אנו, כי התֹּכן העולמי של הפרקים הראשונים, שאפשר היה להכניס אותו אל מסגרת מחשבת־האנושיות הכללית, להשוות אותו עם דעות אפלטון ושאר היוָנים, המיסטיקים הנוצרים ואפילו הפילוסופים החדשים (קנט, פיכטה, שלינג, הגל) והחדשים שבחדשים (ברגסון), לקח יותר את לב הד"ר מילר מהתֹּכן הלאֻמי שב„זהר", אשר לו הקדיש את פרקיו האחרונים. בכלל מבכר המחבר את מחשבת תורת־הסוד על ההרגשה שבה (כמו שגלה לנו בין השורות בסוף הפרק האחרון), ומפני־זה לא יצא המבוא שלו לספר ה„זהר" שלם. אמנם בהקדמת ספרו הודיע אותנו למפרע, כי אינו מכֻוָּן כלל לשלמוּת במחברת זו, — אבל רשות לנו לתמוֹה על אדם כד"ר מילר, אשר זה מכבר הראה כי יש לו יחס לדברים שבשירה, בתרגמו חלק הגון של שירי ביאליק אשכנזית,—כי לא דבר כמעט כלום על סגנון ה„זֹהר" וערכו הפיוטי וצמצם את כל מחקרו במה של הקבלה בשכחו את האיך שלה: והרי בכל דבר מיסטי יש לָאיכות ערך גדול מאד, ולפרקים עוד גדול מערך הכמות. ואם היתה לספר ה„זֹהר" השפעה לדורות, אין הדבר מתנה כל־כך בתֹכן העיוני של התיאוסופיה שלו, כי־אם באותה הצורה — במובן הרחב ביותר— שבה מצא התֹּכן הזה את בטויו; נדמה לנו, כי העתיק הד"ר מילר את נקֻדת־הכֹּבד של ה„זהר" יותר מכפי הצֹּרך אל הקבלה העיונית הטהורה. שיטה מיסטית עיונית יכולה להיות נחלתם של יחידים נאורים במספר מְצֻמצם, אבל לא נחלת הרבים, ואין רשומה נכּר כל־כך בחיי הכלל ובהתפתחות ההיסטורית. אלו היתה לַקבלה רק אותה התכונה בלבד, שנתן לה המחבר בספר הזה, כי אז לא היתה ההתענינות של זמננו גדולה בה יותר מההתענינות בהשקפות־העולם של רבי שלמה בן־גבירול ושל רבי יהודה הלוי, שגם הן היו מיסטיות באפן מֻבהק והצטַינו ביֹפי מְיֻחד, אלא שהוא מובן רק ליחידי־סגֻלה בלבד. כֹּחה של תורת־הסוד נמצא באמת בזה, שמלבד תורת הספירות היא מלמדת את היחיד להמשיך שפע מהן, ונוסף על השקפת־האלהות היא נותנת ליחיד את דרכי היחודים והתקונים וכו' וכו', ומבטיחה אותו, כי בכֹחו להעשות שֻׁתָּף במעשה־בראשית, אם ימלא את הדברים הנכונים בכַוּנה הנכונה. כל הדברים האלה והצרופים והשמות ותורת ה„ניצוצות" וכו' וכו' נחשבו למותר בעיני המחבר, או שפטר אותם כלאחר־יד. ואפשר לאמר, כי כמה מֻשגים יסודיים בספר ה„זהר" ישארו זרים לגמרי למי שיגש אליו עם ידיעותיו שקנה לו בספר זה, ובכלל לא תהיה לו שום השגה מ„הקבלה המעשית", שרק את שמה הזכיר המחבר ופעם אחת בטל אותה בדרך־העברה. כמובן, מגרעות הספר במה שאין בו אינן מקלקלות את המעלות שיש בו, ועל־כל־פנים יאתה תודה למחבר, כי עסק בעבודתו בכֹבד־ראש ומסר לקוראים המשכילים ספר נוח לקריאה, המסביר להם באפן קל ויפה חלק השאלות המרכזיות אשר ב„זהר". אחרי גוף הספר נתן לנו המחבר שורת תרגומים מקטעים ידועים של ה„זהר" (כמעט כל הקטעים הם אגדיים, ורק למעֻטים יש נותן־טעם של תורת־הסוד), על־הרֹב בלשון קלה ומובנה בלי שום ניבים מפוצצים, כמעשה יתר המתרגמים. אם גם פה ושם נוקש המחבר במקצת, אין השגיאות רבות־הערך ואפשר להעביר עליהן קולמוס (נפלא, למשל, התרגום המדיק של המֻשג „בעל תשובה" — שהוא כל־כך זר באשכנזית — ע' 64 וכו'. ועד־כמה הוא מטפח בפני התרגום הבלתי־מדיק לגמרי של „קדמות ספר הזהר" בעמוד 6 בהערה). יוצא מכלל זה המזמור השקול (פרוש ה„זֹהר" לראשית מזמור י"ט בתהלים, עמוד 77). מה ראה מילר לתרגם

ספרים על עשר הספירות ועל ארבעת העולמות, אבל תפקיד ה א ב (הראב"ד) בתורת־הסוד מוטל בספק גדול, כי כֻלו בנוי על יסוד שמועות פורחות של המקֻבלים המאחרים, — בעוד אשר בכל ספרי הראב"ד הרבים אין זֵכר לתורת הקבלה. אבל למרות השגיאות הנזכרות אין הסקירה של המחבר בראש הספר גרועה והיא מוסרת בקצרה ראשי־פרקים מהשאלות המנסרות מסביב למחקר ספר ה„זהר". מובן מאליו, כי אין סקירה זו העִקר במבוא ה„זהר" של מילר, כי־אם הפרקים הבאים אחריה. הפרק הראשון מְקדש ל„מעשה אלהים" וכורך את „מעשה בראשית" ו„מעשה מרכבה" של המקֻבלים כאחד, כי באמת קשה הוא לקבוע בספר ה„זהר" תחומים מיֻחדים בשביל הקוסמוגוניה והקוסמולוגיה והתיאוסופיה בכלל. המחבר פותח את הפרק בנסיון הסברת הַמֻשג „אין־סוף", זה האגוז הקשה של המקֻבלים, שקשה לעמוד על יסודו הפילוסופי ועל יחסו לספירה העליונה. מן האין־סוף מגיע המחבר אל תורת־הספירות, זה יסוד־היסודות של כל הקבלה והחֹמר היותר נאה למדרשים של חוקרי־הקבלה החדשים, מוסר אותה בהסברה נאה ומספיקה בצרוף „אילן־הספירות". מן הספירות הוא עובר אל „ארבעת העולמות" (אבי"ע) ואחרי־כן אל תורת השמות והמלאכים אשר הוא מדבר עליה בקצור. המחבר נוגע בפרק הזה גם בחלוקה הקוסמית של הקבלה על יסוד מספרים קדושים: עשרה (מספר הספירות), ארבעה (מספר העולמות), שנַים (סטרא דימין וסטרא דשמאל או סטרא אחרא), וביחוד בחלוקת השלוש, העוברת כחוט־השני בכל ה„זהר" על יסוד המספר הקדוש שלשה. החלוקה לשנַים הביאה את חוקר־ה„זהר" היהודי פרַנק לידי השערה, כי נמצאו ב„זהר" חלקים קדמונים מאד, שיצאו מתורת השניות של זרדשת (זרתוסטרה). חלוקת־השלוש מעוררת איזו מחשבה על־דבר השפעת הנוצריות על תורת־הסוד היהודית. המחבר, שהוא מדבר דרך־אגב על־דבר השפעת הדעות הפיתגוריות (יותר טוב: הניאופיתגוריות) על קדֻשת המספרים וסודות האותיות והצרופים של הקבלה היהודית, אינו מסכים, כי הנוצריות השפיעה באפן ישר על השלוש של המקֻבלים. דעתו גוטה, כי תורת השלוש היא עתיקה הרבה לימים מן הנוצריות, ומימי הברהמנים והפיתגוריים עד הֶגל קנתה לה חזקה במחקר העולם, בפילוסופיה ובאמונה של כל הדורות. הפרק השני דן על תורת־האדם, זו ה א נ ט ר ו פ ו ל ו ג י ה של ספר ה„זהר". גם בתורה זו יש הרבה רעיונות הידועים לנו מן המחקר הכללי, ביחוד השקפת ה„עולם־הקטן" (המיקרוקוסמוס), אבן־פנה במחקר הקבלה. כמובן, מצא ספר ה„זהר" סמוכים להשקפה זו בפסוקי התורה המסַפרים לנו, שנברא האדם בצלם האלהים ובדמותו. מסקנת ההשקפה הזאת היא, שכל אדם ואדם כולל בקרבו בבחינה ידועה את הספירות של האלהות, ויש אשר ספר ה„זהר" עושה חלוקה בין אברי האדם הרומזים לספירות ידועות ולגלוייהן וכו'. מהשאלות היסודיות האלה עובר המחבר אל תורת־הנשמה (הפסיכולוגיה) שבספר ה„זהר", חלוקת הנשמה (לשלשה כחות שהם אחד), ואחרי־כן אל יסוד־המוסר האנושי על־פי חכמת הקבלה, שהוא מיסטי כֻלו. — הפרק השלישי מטפל ב„ברית ישראל", בהשקפה הלאֻמית של ה„זהר". ישראל זה, שהוא מרכז האנושיות בספר ה„זהר", מה פרושו? אם הוא כנוי, סמל לאנושיות בכלל, מעין „ישראל ברוח", הידוע לנו מההשקפה הנוצרית של פאולוס, או ישראל של המציאות, כפי שדורשת את הדבר ההשגה הלאֻמית שלנו? שאלה זו חשובה מאד בעיני המחבר, שהוא משתדל לבאר לנו את השקפת ספר ה„זהר" במסגרת אנושית כללית, בתור תורת־סוד עולמית, ועם־כל־זה הוא מֻכרח להודות, כי אי־אפשר לתת לשאלה זו פתרון מדֻיק: באמת „ישראל" בספר ה„זהר" הוא סמל ומציאות כאחד (מסקנה זו עלולה להביא לידי ר ע י ו ן־ה ת ע ו ד ה במסגרת מיסטית). אחרי־זאת מדבר המחבר מעט על „הפילוסופיה ההיסטורית" של ה„זהר", שהיא באמת תורה שלֵמה, מדבר על ערך התורה והמצוות ותפקידן המיֻחד בחכמת־הסוד, וביחוד על ערך השבת, שכל הכתות המיסטיות שמו אותה במרכז המסתורין. בסוף הפרק נוגע המחבר גם בתורת קץ־הימים (אֶסכטולוגיה), תורת הגאֻלה העתידה, שהוא קורא לה בשם „אפוקליפטיקה". המחבר חותם את גוף הספר בפרק הרביעי, על „הספר והחיים", שבו הוא מברר לנו את התיחסות ספר ה„זהר" אל ערכי החיים של „יהדות מזמן העבר" וגם את השפעתו על

פנים חדשים באמתות ישנות בכל מכשירי הדרשנות החדשה. בפרק דאזרון של המבוא ספר לנו המחבר את פרשת גדלתה של הקבלה, שבה, רק בה גנוז סוד קיומנו, כי הלא היא הגנה עלינו בכל התלאות הגדולות אשר מצאו אותנו מגלות ספרד עד היום הזה. בפרק זה הוא מבקש סמוכים לדבריו בספרי צונץ, יוסט, אלבוגן וסיעתם; אבל לא נאה למשורר מחנן להביא את הדברים השאולים „איש על מחנהו ואיש על דגלו" כמעשה בשר־ודם פשוט, ועל־כן עשה נקמות במדע היבש ולא צין את מקום הדברים בספר. אחרי המחקרים הרבים והגדולים האלה נזכר המחבר בגוף הענין ועבר אל האנטולוגיה של שירת־הקבלה. בפתיחת האנטולוגיה הוא מלמדנו הרבה דברים, דבר דבר והפכו, כדרך המשורר שלנו בקדש. בתחלה הוא מגלה לנו, כי לא תכן השירה הזאת (במקום המלה הפשוטה „תכן" הוא משתמש, כמובן, במבטא נשגב) הוא עקר אצלו, אלא כח־הבטוי שלה. שמא תאמר, כי על יסוד זה ראוי למסור את השירים בתרגום מדיק מלה במלה, כפי מדת האפשרות, כדי להעמידנו על כח־הבטוי המקורי של המשורר? לא ולא! לא הצורה המקורית היא העקר, אלא התכן המקורי (זה שנחשב ל ט ף ל בעמוד הקודם). ובכן, הרי יש לנו שני עקרים, שהם הם עצמם גם שני טפלים, התכן וכח־הבטוי. והמתרגם מבטיח אותנו למסור את התכן באותה הצורה המכינת לכח־הבטוי, כי רצונו הוא להכניסנו אל חיי־הנשמה של המשורר הדתיו — הדבר הזה הריהו קל מאד למשורר שלנו, כי הלא מקבל הוא ובקי בטיב שרש הנשמה של כל איש ואיש! על־כן הוא נוטל לו חרות גדולה בתרגומו ומרחיק את כל הדברים היתרים, המעכבים את הנשיקה בין נשמת מחבר־השיר ונשמת הקורא, אף כי הוא, המתרגם... משתדל לתרגם באפן מדיק מלה במלה. „בתפלות־המקבלים — הוא אומר (כנראה, שכח כאן, כי כל הקבץ כולל שירת־קבלה)—אינו רוצה כלל למסור את הערכים הסמליים של תורת־הסוד (זה דם־התמצית!), כי־אם למשך מהם את השפע הראוי אל נשמת הקורא; בכלל, למרות התרגום המדיק מלה במלה (שוב!), אינו מדקדק בתרגום התבות (עוד פעם!), כי־אם מכון לתת את האפשרות לקורא להרגיש את כל הלך־נפשו של המשורר". אחרי אשר חזק המתרגם את ה„פרינציפים" שלו, בהעלותו גרה פעם ופעמים, הוא נזכר, כי איזו סכנה צפויה לו מ„הני כלבין דחציפין" — המבקרים ימ"ש, שמא יבואו אלה ללעוז אחריו, כי כל פטומי המלים בפתיחה זו לא באו אלא להצדיק את הדבר שהתיר המשורר שלנו לעצמו לעשות בשירת הקדמונים כאדם העושה בתוך שלו, ובעקר להפטר מהמקומות הבלתי־מובנים (וכלום באמת צרך למשורר מחנן לדעת את השפה שהוא מתרגם ממנה?), ומי יודע, אולי יאמרו עליו: „שבמחילת־כבודו לא הבין את המקור כלל"? על־כן הוא סותם את פי הטרדנים האלה למפרע ומבטל אותם בלעג־בוז בשם „מדקדקים" או „פילולוגים" וכותב: „ול„מדקדק", המבקש בדקדוקי־עניות של הפילולוגיה את ראש הררי החכמה, אני אומר, כי קשה יותר הרבה למצא את המלה השירית הנכונה, מאשר את המלה המתאמת במובן פילולוגי... ואני מוסר מודעה בפני המדקדק הזה, כי טרחתי הרבה יותר לגרש את המלה ה„נכונה" בעיניו, מאשר לבקש אותה". הוא מציע לפני המבקר לקרא בתחלה את תרגום כל שיר ו„לתת לו להשפיע על עצמו — ואחר־כך עליו לקרא את המקור, ואז יוכח, כי יש בתרגום בת־נגה של המקור, ועל־כל־פנים יש בו כדי לסיע להבנת (התפישה הפנימית בלע"ז) כונות המקור". רואים אנו, כי הפחד מפני ה„מדקדק" עשה רשם על המתרגם שלנו, עד אשר בסוף פתיחתו הואיל להסתפק במועט.

אולי היה הפחד הזה הגורם לדבר, כי התחיל המתרגם את הקבץ (אחרי מסרו לנו תרגום שני שירים מספר רזיאל) ב„שיר" „אנא בכח גדלת ימינך", שרואה בו המחבר איזה „לחש" כנגד המזיקים, והרי נמצא בו בפרוש „קרע שטן". המתרגם מסר את התפלה הזאת, הכוללת שבע שורות בנות שש תבות, כנגד שם המפרש של מ"ב (הוא לא ידע זאת, ולעמת זאת כתב כדברים האלה על החקוי המאחר: „אנא בכח גדלת ימינך תלהט צרים", בודאי מפני שמצא בראשו, כי הוא מכון נגד השם של מ"ב אותיות), בבתים משנים בעלי שלש שורות!

את הדברים כאן דוקא בצורת שיר עם כל הכרת־השיר המאפיל על הבנת־התֹכן?

בריה מיחדה במינה היא האנטולוגיה של שירת־הקבלה מעשה ידי מאיר וִינֶר 1). המשורר הנשגב הזה, אשר זכה את קהל הקוראים אשכנזית בשירת „המשיח" שלו, נעשה לַ„יהודי המלֻמד" של הוצאת־הספרים היהודית־האשכנזית ר. לֶוִיט ולפקיד על כל מכמני השירה הדתית, וקבל על עצמו לכתוֹב שורת תרגומים מכל סוגי הליריקה של התפלה בשלשה כרכים. הכרך הראשון כבר מֻנח לפנינו בהוצאה יפה, ומובן מאליו שהוא מֻקדש לשירת הקבלה, כי דבר זה הוא הכרח־שעה, מעין פקוח־נפש. הספר הוא רב־הכמות ביחס לשאר ספרי־הקבלה החדשים: עם כל העמודים החלקים והחללים הריקים כדת וכדין הוא מקיף יותר מאחד־עשר גליונות־דפוס. קרוב לשלשה גליונות הקדיש המשורר שלנו למבוא, אשר בו ישא מדברותיו על ענינים נשגבים מאד, במחקרים נפלאים ועמֻקים ודקים מן הדקים בסגנון הפילוסופים החדשים שלנו, אשר צצו בארצות המערב כפטריות אחרי הגשם והם ממלאים את כל הירחונים ב„מסות" הנהדרות שלהם, המלאות פתגמי־חכמה, שהם מדַברים ומוציאים מפיהם כמפי הגבורה, בהרחבת־הדעת המיֻחדה לנשמות העשירות של בני־העליה. בפרק הראשון של המבוא הוא מגלה עמֻקות בסודות עבודת־האלהים, התפלה והאמונה. הוא פותח בדברים על עבודת־האלהים החיצונה ועל המנהגים הקשורים בה, ומספר בפוּם ממלל רברבן על יסורי האדם הרוצה לתפש את ההרמוניה של האמונה והוא תועה באפני בטויה, ומכיון שהוא חש את כל אפיסות כחו ביחס לרוח, הריהו רואה במעשה גופו את פתרון חלום־געגועיו. זאת היא ראשית המנהגים, שהם עוצרים אחר־כך את מעוף רוח־האדם ונעשים למכשול לו בשעה שהוא שואף לשאת עיניו אל האלהים. המנהגים הם בלתי־מוסריים, מתנגדים לרוח המוסר. מכיון שהגיע המחבר למוסר, התחיל לדבר בענין זה, ומגלה, כי רק ברגעים מועטים של עלית נשמתו האדם ממלא את ההרמוניה המוסרית בשלמות, אבל על־הרֹב הוא מאבן אותה בחֻקים ומנהגים ונמוסים. המחבר חוזר שוב אל האמונה ומגלה את דעתו, כי האמונה היא הרגשה פסיבית, שלא נתנה להתגשם בפעלה — כי בזה היא סותרת את־עצמה. (את הפילוסופיה העמֻקה הזאת שאב המחבר שלנו בודאי ממקור ההקרנות הנוצרית!) רק אצל אנשים תועי־דרך מתנַונת האמונה, זה הַסֵבֶל הדק מן הדק, עד לידי פעלה קצרת־רוח: המנהג. (בודאי גם מיכה המורשתי וירמיהו הנביא, אשר ראו את המעשיות הגדולה של המוסר במרכז דעת־האלהים, הם בכלל תועי־הדרך האלה; אבל מה למחברנו ולהם, בשעה שמזדמן לו חדוש נאה.) וסוף־סוף הוא נזכר בנביאים מיכה וישעיהו (?), אשר נלחמו בעבודת הזבחים, ומזכיר לשבח את ישו ואת שאול הטרסי, אשר הרחיקו עוד ללכת מאלה בבטול החֹק ובפֵרוד שבין המוסר (המוסר ולא האמונה! במקום אחר מברר, שאין כאן „הַינו הך") לבֵין עבודת־האלהים החיצונה. ועוד יותר מהם הפליאו לעשות שבתי־צבי, נחמיה חייא חיון (!) ויעקב פרנק (!!). ומכיון שגם התפלות נכנסות אל סוג עבודת־האלהים החיצונה, הרי השכל מחַיֵב, שגם הן מיֻתרות. אחרי פלפול ארֹך ישר והפוך וחוזר חלילה, שדבר בו המחבר בשיטתיות גאונית (המזכרת את השיטתיות הידועה של בן־ארצו, הגדול ממנו בידיעות היהדות ובאפני סֵרוסה, אברהם קרוכמל, שגם הוא כתב ספר במקצוע זה בשם „עיון תפלה") על השאלות העומדות ברום עולם־האמונה, העלה במצודת מחקר־שכלו, כי אין צֹרך לאמונה בתפלות כלל... ותֵכף התהפך כחֹמר־חותם והודיע לנו בבטחה גדולה, כי אי־אפשר לאמונה בלי התפלה, ביחוד התפלה המרגשת, הפסיבית (!) יכולה למצא הכשר. ככה התחיל המחבר בגנות התפלה היהודית וסִיֵם בשבחה; כמובן, בצֵרוף הרבה „אמנם" ו„אבל" ו„יש לישב בדֹחק" ו„דו"ק" וכו'. ובזה עבר אל הפרק השני, לדבר על מהות התפלה היהודית ולהעמידנו על טיבה. אמנם חדשות ונצורות לא גלה לנו כאן, אבל בכח מליצתו גלה

---

1) Meïr Wiener. Die Lyrik der Kabbalah. Wien—Berlin (R. Löwit Verlag), 1920.

הוצאת־שטיבל

ספרות העולם

יצאו עד־עתה לאור

שירי אנקריאון		מתרגם מיונית ע"י ש. טשרניחובסקי
איפיגניה בטוריס, חזיון	מאת י. וו. גטה	מתרגם " יעקב כהן
פואמות דרמתיות	" א. ס. פושקין	" " ד. שמעונוביץ
הנסיעה בהרי הרץ	" הינריך הינה	" " " "
גבורים ועבודת גבורים	" תומס קרליל	" " א. י. אינהורן
אנה קרינינה, שני ספרים	" ל. טולסטוי	" " י. א. טריווש
הקוזקים	" " "	" " ד. שמעונוביץ
חג'י מוראט	" " "	" " " "
מלחמה ושלום, שני חלקים	" " "	" " י. א. טריווש
רודין	" י. ס. טורגניוב	" " ל. חזן
באש ובחרב, ארבעה חלקים	" ה. סנקביץ	" " ע. נ. פרענק
תמונת דוריאן גרי	" אוסקר וילד	" " י. ח. טביוב
ממעמקים	" " "	" " ד. פרישמאן
מניפה של לידי וינדרמיר, מחזה	" " "	" " י. ה. טביוב
חשיבותה של רצינות	" " "	" " " " "
ז'ן כריסטוף (א. השחר)	" רומן רולן	" " י. ה. ייבין
הנזירה ביאטריסה	" מ. מטרלינק	" " א. שטיינמאן
מונה ונה	" " "	" " " "
מיתה	" א. שניצלר	" " א. ל. יעקבוביץ
האחיות	" יעקב וסרמן	" " " " "
רבי שלמה נגיד	" ש. אש	" " מנחם שפירא
אינגבורג	" ב. קלרמן	" " דוד צמח
האויל, חלק ראשון	" " "	" " יוסף הפטמן
חיי אדם, שלשה ספרים	" שלום עליכם	" " י. ד. ברקוביץ
אירידיון	" ז. קרשינסקי	" " ה. ש. בן־אברם
שלש אחיות	" א. צ'חוב	" " " " "
שכול וכשלון, ספור	"	י. ח. ברנר

התקופה

העורך

דוד פרישמאן

יוצאת בורשה ארבע פעמים בשנה.

הספרים א — ח יצאו לאור.

✦ ✦ ✦

מקלט

ירחון, ערוך ע"י **י. ד. ברקוביץ** בניו־יורק.

הספרים א—ט"ז יצאו לאור.

✦ ✦ ✦

כדי לחזק את ה„השפעה", שנה את תכן השיר, והעלה בידו פטפוט גמור. אחרי התרגום המפאר הזה באו תרגומי כל מיני החנות, שאין להן שום יחס לשירה ולא לקבלה. גם השיר „ידיד נפש אב הרחמן" זכה לתרגום, שאינו מעלה ואינו מוריד, אבל אין בו אפילו שמינית שבשמינית של שירה. (אודה ולא אבוש, כי נסיתיו לקראו פעמים רבות ולא קבלתי כל השפעה). גלת הכתרת של האנטולוגיה הזאת הם תרגומי „תקוני־שבת" של האר"י. למקרא התרגומים האלה אנו מבינים תכף, מה ראה המתרגם הנכבד שלנו לבוא בפתיחתו בהשבעה על ה„מדקדקים". איני יודע, אם הוא מכלל מלאכי־השרת, אבל ארמית בודאי אינו מבין ואת הארמית המשנה של מקבלי צפת על אחת כמה וכמה! ובכל־זאת, איך אפשר לעבור בשתיקה על שלשת התקונים של האר"י, הלא הם כמעט שירי־הקבלה היחידים בכל הקבץ המקדש לשירת־הקבלה? בגבורה הבאה לאחר יאוש התנפל המתרגם עליהם והפך אותם לזמירות שכורים, או חולים שנמלטו מבית־המשגעים, על־ידי־זה שהשמיט את החלקים, שידע בהם כי אינו מבין אותם, והשתדל לתרגם באפן „מדיק" את המקומות המובנים, ומכיון שטעה לחשב, כי הוא מבין חלקים ידועים ולא הזדרז להשמיטם, העלה בידו „כפתור ופרח". אלו באנו פה לעמוד על כל סגלות התרגום של שלשת השירים האלה, לא היינו מספיקים, אבל די להביא דוגמאות אחדות. את החרוז: „קריבו שושבינין, עבידו תקונין, לאפשא זינין ונונין עם רחשין" (קרבו השושבינים, עשו תקונים להרבות מינים [יינות שונים] ודגים עם עופות) הוא מתרגם: „קרבו השושבינים והתכוננו להוציא את כלי הנשק נגד גדודי הרמשים והתנינים". „ברם עתיק יומין יהא בטיש בטישין" הוא מתרגם: „כי באמת, הוא (ברב צניעותו דלג על הנושא) פצוע מאד". „אסדר לדרומא מנרתא דסתימא ושלחן עם נהמא בצפונא ארשין" הוא מתרגם: „לצד דרום שלחני, המנורה החבויה, לצד צפון תעמוד מטתי" (ארשין=ערסא!!!). „חדו חצדי חקלא בדבור ובקלא ומללו מלה במתיקא כדובשא" תרגם: „שמחו בקול פרחי השדה ותנו ריח מלים המתוקות כדבש" (נתחלף לו בין אוגוסטינוס קדוש־הנוצרים ובין האר"י). כל אלה הן תמונות, שסרס בהן המתרגם באפן משנה את דברי המקור עד כי נהפכו השירים למפלצת. ועל השגיאות בפרושי מלים בודדות, שגם הן גסות מאד ומסרסות את המובן, איני רוצה לדבר כאן. — אבל לא רק בשירים הארמיים, גם בשירים ובתפלות בשפה העברית טעה המתרגם טעיות גסות מאד.

הקבץ הזה, שיש בו כעשרה שירי־קבלה ומספר מסים של סתם תפלות ווּדוּיים פרוזאיים מהגרועים ביותר, מעיד, כי למאסף לא היתה שום השגה מספרות השירה של הקבלה, וכן גם מספרות השירה הדתית, וכן גם משפטיו על „המשוררים" השונים מעוררים צחוק. אין פלא אפוא, כי הכניס אל שירת הקבלה קטע מ„לישרים תהלה" (ולא מן כתבי־הקבלה של הרמח"ל!), שיר של אפרים לוצטו, שהיה בודאי מקבל גדול, ואפילו של שד"ל, השונא הגדול של תורת־הנסתר, קטעים „מארבע כוסות" (זו הוא בודאי שירה וקבלה כאחת!), וגם— מהשירים הדתיים של הקראים. והשאלה הגדולה במקומה עומדת: האספה המבהלה של תהו־ובהו הזאת למה היא באה, ומדוע היא נקראה בשקר בשם „שירת־הקבלה" לאחז את העינים, ולמי נועדה? הדברים המתרגמים הם זבורית, התרגום אפילו במקומות הטובים ביותר אינו מתרומם על כתיבת תלמיד בית־ספר בינוני, מהמשוררים המקבלים — כרבי שלום אלשבזי התימני, ומכותבי התפלות של המקבלים — כמו רבי נפתלי הכהן, שכח המאסף להביא אפילו דבר אחד. כנראה, די לאדם שבא מן המזרח לשום על ראשו זר־משוררים ולהרים את הדגל שכתוב עליו השם הנפלא „קבלה", ולו גם לשוא, למען מצא מוציאים־לאור, והם מאמינים עוד בהשפעתם על הקוראים! אחיזת־עינים זו מזכירה את אגדת אנדרסן על המלך הערם, אשר אחז את עיני כל העם. אבל כמה עלובה אמה זו, הלא נמצאו בה מוציאים־לאור לכמה דברים חשובים, המנחים בקרן זוית, ולכל סמרטוט שבסמרטוטים נמצא גואל התוקע ומריע עליו בשופר גדול, בכל המכשירים של הריקלמה, כי לא בא כבשם הזה!

י. ב. ש.

◇ ◇ ◇

הוצאת שטיבל

ספרים חדשים:

י. ח. ברנר

שְׁכוֹל וְכִשָּׁלוֹן

או

ספר ההתלבטות

המחיר 300 מרק

שלום־עליכם

חַיֵּי אָדָם

(תולדות שלום־עליכם כתובות בידי עצמו)

תרגום י. ד. ברקוביץ

ספר ראשון: ימי הילדות
" שני: ימי הנערות
" שלישי: ימי הבחרות

עם תמונות המחבר וציורים.

מחיר כל ספר 250 מרק

זיגמונט קרַשינסקי

אירידיון

תרגום ח. ש. בן־אברם

המחיר 95 מרק

הֶנריק סֶנקֶביץ

באש ובחרב

החלק השלישי והרביעי (האחרון)

תרגום ע. נ. פרענק

מחיר החלק השלישי 95 מרק
" " הרביעי 75 "

ל. נ. טולסטוי

מִלְחָמָה וְשָׁלוֹם

חלק ראשון ושני

תרגום י. א. טריווש

מחיר כל ספר 55 מרק

א. צ'חוב

שלש אחיות

מחזה

תרגום ח. ש. בן־אברם

המחיר 50 מרק

הכתבת:

Wydawnictwo-Sztybel, Warszawa, Orła 11

כתבת סניפנו בניו־יורק:

The Stybel Publishing House, 114—116 Fifth Avenue, New-York City.

בהוצאת שטיבל, ורשה

נמצאים למכירה הספרים האלה:

התקופה, ספר רביעי, חמישי, ששי, שביעי ושמיני			מחיר כל ספר 300 מרק
מקלט, ירחון, ערוך ע"י י. ד. ברקוביץ בניו־יורק, הספרים א—ט"ו	״	״	״ 100 ״
שירי אנקריאון,	תרגום שאול טשרניחובסקי		המחיר 45 ״
איפיגניה בטורים	מאת י. וו. גטה,	תר. יעקב כהן	״ 75 ״
פואמות דרמתיות	״ א. ס. פושקין	״ ד. שמעונוביץ	״ 65 ״
הנסיעה בהרי הרץ	״ הינריך היגה	״ ״ ״	״ 40 ״
גבורים ועבודת גבורים	״ תומס קרליל	״ א. י. אינהורן	״ 100 ״
באש ובחרב, חלק ראשון,	״ ה. סנקביץ	״ ע. נ. פרענק	״ 90 ״
״ ״ ״ שני	״ ״ ״	״ ״ ״ ״	״ 95 ״
״ ״ ״ שלישי	״ ״ ״	״ ״ ״ ״	״ 95 ״
״ ״ ״ רביעי	״ ״ ״	״ ״ ״ ״	״ 75 ״
ממעמקים	״ אוסקר וילד	״ דוד פרישמאן	״ 35 ״
מניפה של לידי וינדרמיר	״ ״ ״	״ י. ח. טביוב	״ 40 ״
חשיבותה של רצינות	״ ״ ״	״ ״ ״ ״	״ 50 ״
מיתה	״ א. שניצלר	״ א. ל. יעקבוביץ	״ 40 ״
האחיות	״ יעקב וסרמן	״ ״ ״ ״	״ 55 ״
רבי שלמה נגיד	״ שלום אש	״ מנחם שפירא	״ 35 ״
אינגבורג	״ ב. קלרמן	״ דוד צמח	״ 85 ״
האויל, חלק א,	״ ״ ״	״ יוסף הפטמן	״ 60 ״
שכול וכשלון, ספור	״ י. ח. ברנר	״	״ 300 ״
חיי אדם: ילדות	״ שלום־עליכם	״ י. ד. ברקוביץ	״ 250 ״
״ נערות	״ ״ ״	״ ״ ״ ״	״ 250 ״
״ בחרות	״ ״ ״	״ ״ ״ ״	״ 250 ״
אירידיון	״ ז. קרשינסקי	״ ח. ש. בן־אברם	״ 95 ״
מלחמה ושלום, חלק ראשון,	״ ל. טולסטוי	״ י. א. טריווש	״ 55 ״
״ ״ ״ שני	״ ״ ״	״ ״ ״ ״	״ 55 ״
שלש אחיות, מחזה	״ א. צ'חוב	״ ח. ש. בן־אברם	״ 50 ״

כמו־כן נמצאים למכירה:

חזון התשבי	מאת יעקב כהן	המחיר 80 מרק
הקדושים, סמפוניה דרמתית	״ ״ ״	״ 50 ״
מעברות, ירחון, ערוך על־ידי יעקב פיכמן ביפו, חוברות ה ו,	מחיר כל חוברת	100 מרק
האדמה, ירחון, ערוך על־ידי י. ח. ברנר ביפו, חוברות ז ח,	״ ״ ״	״ 100 ״
העברי החדש, מאסף, ערוך על־ידי יעקב כהן, ספר ראשון,		המחיר 100 מרק
ערכים, קבץ, ערוך על־ידי פ. לחובר,		״ 25 ״
מזרח ומערב, מאסף הסטורי, ערוך על־ידי א. אלמאליח בירושלים, חוברת ג—ד		״ 100 ״

תקון טעיות

ב„מלך ישראל", עלילה שניה, נפלו טעיות־דפוס אחדות, המשחיתות את הכונה:

צד' 44 שורה 6:	וכנורות נוֹגְעִים	צ"ל: נוֹגְנִים
„ 47 „ 12:	הֵן יְקַר	„ הוֹ יְקַר
„ „ „ אחרונה:	מִן הגבעות	„ בין הגבעות
„ 50 „ 7:	אֶת יָפְיוֹ	„ אֶת יָפְיֵךְ
„ 52 „ 5:	נַפְשִׁי	„ נַפְשׁוֹ
„ 57 „ אחרונה:	אַךְ צְחוֹק	„ אַף צְחוֹק
„ 59 „ 12:	הַקְּרָב	„ הַקְּרָב,

נדפס בבית־הדפוס של י. הֶנדלֶר.
הציורים נעשו בידי הַצַּיָּר יהודה גוֹמבֶּרג.
הקלישות הוכנו בבית־העבודה למעשי־
אמנות של ח. גוֹלדבֶּרג.

ספרית עממית בטורונטו
יידישע
פאלקס ביבליאטעק
טאראנטא
JEWISH PUBLIC LIBRARY, TORONTO